יהוה

INSTITVTIO THEOLOGICA

ANDOVER. FVNDATA MDCCCVII.

Ps. CXIX
169.
בדברך
הבינני

JOH. XVII
17.
ὁ λογος
ὁ σος
αληθεια
εστι

ΑΚΡΟΓΩΝΙ ... ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ.

BIBLIOTECA SCIENTIFICO-LETTERARIA

STORIA DEGL'ISRAELITI

DALLE ORIGINI
FINO ALLA MONARCHIA
SECONDO LE FONTI BIBLICHE
CRITICAMENTE ESPOSTE

DA

DAVID CASTELLI

ULRICO HOEPLI
EDITORE-LIBRAIO DELLA REAL CASA
MILANO
NAPOLI — PISA
1887

STORIA
DEGL' ISRAELITI

STORIA DEGL'ISRAELITI

DALLE ORIGINI

FINO ALLA MONARCHIA

SECONDO LE FONTI BIBLICHE

CRITICAMENTE ESPOSTE

DA

DAVID CASTELLI

ULRICO HOEPLI

EDITORE-LIBRAIO DELLA REAL CASA

MILANO

NAPOLI — PISA

1887

A

MICHELE AMARI

INTRODUZIONE

§ I

Come debba trattarsi la storia del popolo d'Israel

Storia Sacra è un nome che dovrebbe ormai sbandirsi da ogni storico insegnamento. Imperocchè, se *storia* significa narrazione di fatti umani realmente avvenuti e di tale importanza da meritare di essere tramandati ai posteri, i fatti umani non sono nè sacri nè profani, ma appunto perchè umani sottoposti ad esame e a studio critico. Quando invece al nome *storia* si vuole aggiungere l'epiteto *sacra*, si è già pregiudicialmente impedita ogni critica ricerca; se è *sacra*, fa d'uopo accettare tutto quanto ci viene narrato, senza esame, e senza sospensione di giudizio. Ed allora questo diventa uno studio teologico, non è più nè storico nè scientifico.[1]

---

[1] Il Duruy, che ha scritto una Storia Sacra, seguendo la Bibbia senza spiegazioni nè commenti, dà del suo lavoro il seguente giudizio: « Ce livre n'est donc point une histoire dans

Non è già che intendiamo dire che la *Storia Sacra* come tale non debba più insegnarsi. È cotesta una quistione che rientra nell'altra più vasta dell'insegnamento religioso; perchè la storia sacra può far parte soltanto di questo, nè può essere tenuta se non una sussidiaria del Catechismo. Se l'insegnamento religioso deve darsi nelle scuole, come s'insegna il Catechismo, s'insegni ancora la Storia del Vecchio e del Nuovo Testamento quale è narrata nella Scrittura. Ma quando si tratta d'insegnamento propriamente storico, di quello cioè che studia prima le fonti da cui la narrazione è tolta, per giudicare quale valore abbiano, e quindi esamina i fatti per vedere fino a qual punto siano criticamente accettabili o no, si sostituisca invece per ciò che risguarda alla storia del Vecchio Testamento il nome di Storia del popolo ebreo o degl'Israeliti. E con ciò si verrà ad aver cambiato non solo il nome, ma anche la cosa. Imperocchè non pretenderemo più di narrare una serie di fatti miracolosi, governati solo dal diretto intervento di un potere sovrannaturale; ma una storia che si svolge al pari di tutte le altre, secondo le leggi della natura e del genere umano. Il popolo israelita non ci apparirà più una gente portentosa; ma riprenderà il suo luogo fra le nazioni del mondo antico. Luogo modesto, se vogliamo, molto modesto, e non quello che un pregiudizio religioso gli aveva

le sens ordinaire de ce mot, puisque la critique, qui est la condition première des travaux historiques, en a été absolument esclue. (*Histoire Sainte*, 8ª, pag. IV).

fatto prendere nel *Discorso sulla Storia Universale* del celebre Bossuet. Ma non perchè modesto questo luogo è meno notevole, e meno importante a studiarsi.

Un piccolissimo popolo, che ha occupato nel mondo antico un territorio ristrettissimo, minore di quello che non fosse anche l'antica Grecia, ma che pure ha prodotto nella sua letteratura un libro che è divenuto di lettura universale; un piccolissimo popolo, che giusto nella maggiore sua decadenza ha dato origine a una religione, che senza nessun contrasto è la prima delle religioni universali diffuse fra gli uomini, offre certo grande importanza ad essere studiato dalle sue origini, nel suo svolgimento e perfino nella sua caduta. E tanto più offre importanza a chi si pone a studiarlo dal lato puramente umano. Imperocchè, se ammettiamo l'intervento diretto della Divinità, il problema non abbisogna di studio. Tutto ciò, che è avvenuto, è avvenuto, perchè Dio ha voluto così e non altrimenti. Ma se invece si prescinde da questo intervento diretto di una potenza sovrannaturale, i fatti hanno bisogno di essere studiati per trovar loro una spiegazione non estrinseca, non col mezzo di un *Deus ex machina,* ma nella loro necessaria concatenazione. Per ottenere il qual fine è d'uopo prima di tutto lasciare da parte ogni preconcetto teologico attinto da educazione religiosa, e studiare la storia degli Israeliti non in altro modo da quello che facciamo per la storia degli altri popoli antichi.

Siano Egiziani, Assiri, Babilonesi, Fenici, Persi,

Indi, Greci, Romani, si pongono ad esame innanzi ogni altra cosa le fonti storiche che di quei popoli ci narrano le gesta, e al lume della critica si giudicano, per concludere se siano o no autentiche, come e in qual modo e in quale età compilate, e finalmente se, e in quale misura sia ad esse da prestarsi fede. In secondo luogo si esaminano i fatti narrati; imperocchè anche della intrinseca sostanza di essi la critica ha da occuparsi per concludere se razionalmente si possano o no accettare. E se ciò si fa per la storia di tutti i popoli, non sappiamo perchè non debba farsi anche per il popolo israelita. Forse perchè questo era prescelto da Dio ad esercitare nel mondo una missione provvidenziale, e perchè i libri che ne narrano la storia sono divinamente ispirati? Ma questa è una asserzione teologica, che vale quanto quella di tutti gli altri popoli, che pretendono ognuno di vivere sotto la protezione di un Dio. Per quale ragione prestare fede a questa pretensione degli Ebrei di essere prescelti e protetti da un Dio che essi chiamano *El-Shaddai* o *Elohim* o *Jahveh,* anzichè agli Egiziani che si dicevano protetti o da Ra, o da Osiride, o da Horo; o agli Indiani, che invocavano Indra, o Brama o Visnu; o ai Persi, che credevano in Ahuramazda; o agli Assiri e Babilonesi, che sappiamo attribuivano le loro vittorie o ad Assur, o a Bel, o a Marduk o a Nebo; o ai Greci, che credevano essere più degli altri favoriti da Zeus; o finalmente ai Romani che dicevansi figli di Marte? Oh! si risponde, questi erano Dei vani, erano idoli, anzi non erano nulla, e il Jahveh o l'Elohim degli Ebrei, è

il Dio eterno che ha creato il cielo e la terra. Ma è questa appunto un' asserzione cha ha bisogno di prova.

Anche gli altri popoli attribuiscono al loro Dio primigenio e supremo, se non la creazione, certo la produzione per via di genetica emanazione e quindi la formazione dell'Universo. Nè la ipotesi della creazione è più di questa conforme alla ragione per inferirne che nel primo capitolo del *Genesi* si contiene il vero, e invece solo il falso nelle cosmogonie che troviamo a capo delle mitologie o teologie degli altri popoli. Nè la storia del popolo ebreo criticamente studiata ci offre nulla di più eccellente che quella delle altre nazioni da essere indotti ad ammettere nello svolgimento di essa qualche cosa che trascenda le leggi naturali ed umane, secondo le quali anche tutte le altre storie si sono svolte. No, questa eccellenza non trovasi nè in quanto alle dottrine, nè in quanto ai fatti, nè in quanto alle persone.

La religione e la morale del Vecchio Testamento presa nella sua totalità non è superiore a quella degli altri popoli civili del mondo antico; i fatti che vi si raccontano offrono come quelli di tutte le altre storie il loro lato bello e brutto, credibile e tale da non prestarvi fede; e le persone finalmente ci si presentano con i vizii e con le virtù comuni a tutti gli uomini. Ciò che qui possiamo soltanto accennare resulterà da sè medesimo dimostrato nel corso stesso della esposizione storica. Ma intanto, fermato questo punto, che la storia degl'Israeliti, in quanto è storia,

deve essere studiata nello stesso modo di quella di tutti gli altri popoli antichi, vediamo come necessario preliminare, quali ne siano le fonti, e come fino a noi pervenute.

§ II

Dei libri storici del Vecchio Testamento in generale

La storia degl'Israeliti per tutto il lungo tempo che decorre dalle più vetuste origini sino alla ricostituzione del nuovo Stato giudaico dopo il ritorno dalla Babilonia nella Palestina è narrata in quella parte dei libri del Vecchio Testamento, che giusto appunto per ciò sono detti storici, ed è questa la sola e vera fonte d'onde possa attingersi. Saranno poi validissimo sussidio anche gli altri libri del Vecchio Testamento, come qualunque documento letterario può giovare alla storia di un popolo per desumerne le idee, la civiltà, la religione e le costumanze; e così da questo lato anche i libri profetici, poetici, e dottrinali degli antichi Ebrei potranno su questi punti non poche cose insegnarci. Ciò che sappiamo inoltre della storia di altri popoli antichi dell'Oriente e particolarmente degli Egiziani, dei Caldei, Assiri e Babilonesi, e anche degli altri abitanti della Siria e della Palestina sarà spesso un termine di confronto, una conferma, e qualche volta ancora una smentita a ciò che dai libri storici del Vecchio Testamento ci viene narrato; ma non formeranno mai per la storia degl'Israeliti un documento dal quale diret-

tamente possa impararsi. E finalmente il loro storico Giuseppe Flavio, che ha molto valore per tutto ciò che riguarda ai suoi tempi, o quelli che di non molto lo hanno preceduto, e anche in generale per l'età postbiblica, per i tempi invece che sono compresi nella cerchia del Vecchio Testamento si può dire che altro non faccia se non ripetere ciò che in essi è contenuto. Per la qual cosa chi vuol narrare la storia degl'Israeliti per tutto quel tempo che essi ebbero veramente una vita politica propria, e costituirono uno Stato, deve ricorrere al Vecchio Testamento, e questo esporre e prendere in esame.

Dei libri profetici, poetici e dottrinali toccheremo a mano a mano che il destro ce ne sarà porto quel tanto che sarà necessario; ma ora è d'uopo parlare *ex professo* di quegli storici. Nel Vecchio Testamento si tengono come tali i cinque libri attribuiti a *Moshè*[1] (Mosè) detti tutti insieme *Pentateuco*, il libro di *Jehoshua'* (Giosuè), quello dei *Giudici*, i due di *Shemuel* (Samuel), i due dei *Re*,[2] che invece secondo i LXX e la Vulgata formano insieme quattro libri

---

[1] È opportuno qui avvertire che mi pare più rigorosamente scientifico di trascrivere i nomi propri secondo la pronunzia ebraica, che non adottare quella comunemente usata. Se poi talvolta la forza dell'uso, che vince così spesso le regole imposteci, mi ha fatto cadere in qualche disuguaglianza, il cortese lettore voglia scusarmi.

[2] In origine nel testo ebraico sotto il titolo di *Shemuel* era un solo libro, e uno solo dei *Re*, nè vi era alcuna ragione per distinguerli in due. La divisione passò anche nel testo ebraico, solo per influenza delle antiche traduzioni, che seguirono in ciò quella alessandrina, o dei LXX.

dei *Re*, le *Cronache*, e i libri di *'Ezra* e *Neḥemia.*[1] A questi che sono del pari ammessi come canonici dagli Ebrei, dai Cattolici e dai Protestanti, fa d'uopo aggiungere anche i due libri dei *Maccabei*, deutero-canonici per i secondi, e apocrifi per gli altri.

Come ancora sono libri narrativi sì, ma non istorici, quelli di *Ruth* e di *Ester*, tenuti canonici da tutte le comunità religiose, e quelli di *Jehudith* (*Giuditta*) e di *Tobia*, riconosciuti come tali soltanto nella Chiesa cattolica.

I cinque libri di Moshè sono chiamati, secondo la Vulgata, che seguì in ciò la versione dei LXX, *Genesi, Esodo, Levitico, Numeri, Deuteronomio,* dal principale argomento che di ognuno di essi forma il contenuto.[2] Il *Genesi* (Origine) narra infatti le origini prima del mondo, poi del genere umano, e finalmente d'Israel fino alla morte di Josef (Giuseppe). L'*Esodo* ha per suo principale soggetto l'escita degl'Israeliti dall'Egitto; ma ne narra prima le sofferenze in questa terra straniera, e poi le prime peregrinazioni nel deserto fino all'edificazione del Tabernacolo. Il *Levitico* s'aggira principalmente intorno ai riti dei sacrifizii e in generale del culto; sebbene contenga anche disposizioni legislative di altro genere e pochi punti ancora di argomento narrativo.

---

[1] Anche questi da prima erano uno solo intitolato soltanto da *'Ezra.*

[2] Nel testo ebraico sono intitolati invece, come è stile degli orientali, dalla principale parola con cui hanno principio, sebbene anche presso gli Ebrei si trovino altresì i titoli desunti dal contenuto.

Il *Numeri* è così detto, perchè due volte vi si espone il censimento di tutto il popolo israelita; ma narra in sostanza gli avvenimenti accaduti nella peregrinazione per il deserto durante trentanove anni dalla edificazione del Tabernacolo fino a che giunsero nelle pianure di Moab. Il *Deuteronomio,* che suona seconda legge, conterrebbe secondo l'opinione tradizionale la ripetizione delle leggi già insegnate, oltre non poche leggi e riti nuovi, e un proemio storico, nel quale si riepilogano i fatti più importanti, e una conclusione pure narrativa, oggetto precipuo della quale è la morte di Moshè.

Il libro di *Jehoshua'* racconta la conquista e la distribuzione della terra di Chena'an alle diverse tribù, fino alla morte di quel condottiere.

Il libro dei *Giudici* contiene le avventure degli Israeliti sotto il regime, che apparirebbe a prima vista successivo, di dodici rettori,[1] detti appunto *Giudici*, dalla morte di Jehoshua' fino a quella di Shimshon (Sansone), oltre due appendici anedottiche.

I libri di *Shemuel* incominciano dal sacerdote 'Elì, che officiava anche da Giudice, e narrano poi la storia sotto il governo di Shemuel, e sotto i primi due re Shaul e David.

I libri dei *Re,* prendendo da poco tempo prima della morte di David, narrano il regno di Shelomò

[1] Baraq (V) apparisce piuttosto come condottiere militare, che come rettore del popolo, perciò non lo mettiamo nel numero dei *Giudici*, e nemmeno Abimelech (IX), il cui usurpato dominio è di tutt'altra indole.

(Salomone), la divisione dello Stato, e quindi la storia sincrona dei due regni d'Israel e di Jehudà (Giuda) fino alla conquista e distruzione di Gerusalemme fatta da Nebuchadrezzar (Nabuccodonossor).

Le *Cronache* sono un compendio di tutta la storia esposta negli accennati libri; ma con questa differenza, che dalle origini fino alla fine del regno di Shaul danno solo liste genealogiche con pochi e brevissimi cenni sparsi qua e là. Ma dalla fine del regno di Shaul ci offrono una molto circostanziata storia del regno di David e di Shelomò, trattenendosi principalmente su tutto ciò che concerne l'ordinamento del culto; e poi dalla divisione dello Stato si occupano del regno meridionale rimasto alla dinastia davidica, senza narrare le vicende di quello settentrionale. La narrazione giunge fino all'editto di Choresh (Ciro) che dava facoltà ai Giudei di tornare nella loro patria.

Da questo punto hanno principio i libri di *'Ezra e Neḥemia,* che non con una continuata narrazione, ma pure fermandosi alle epoche e ai fatti principali, espongono le vicende dei Giudei fino alla ricostituzione del nuovo Stato operata da Neḥemia, e poi con le liste genealogiche dei sacerdoti giungono fino ai tempi di Alessandro il Macedone.

Grande vuoto rimane qui nei libri del Vecchio Testamento; perchè con i libri dei Maccabei non si riprende la narrazione prima delle lotte sostenute dai Giudei contro Antioco Epifane, e si giunge fino alla morte di Simone.

Come può facilmente vedersi, abbiamo nei sopranno-

minati libri una più che lunghissima estensione di tempo, che incomincierebbe dalle origini del genere umano, e arriverebbe sino quasi a 135 anni prima dell'E. V., e sarebbe compresa in una esposizione relativamente assai breve. Ma qui in primo luogo è da domandarsi: tutta questa storia dove e come fu attinta dagli scrittori, e chi furono essi, e dove e quando vissero?

È da avvertirsi in prima che nota distintiva dei libri storici del Vecchio Testamento è di essere anonimi:[1] nel loro testo non sono attribuiti ad alcun autore, a differenza della maggior parte degli altri scritti, che, a torto o a ragione, sono a questo o a quello attribuiti. Hanno un titolo col nome dell'autore tutti i libri profetici, lo hanno la maggior parte dei *Salmi*, i *Proverbii*, la *Cantica*, l'*Ecclesiaste*, e fra i deuterocanonici anche l'*Ecclesiastico* e la *Sapienza*; ma questo titolo manca nei libri storici, e nemmeno il *Pentateuco* ha un titolo che lo attribuisca a Moshè; solo si accenna qua e là che da esso sarebbero state scritte alcune parti.

La domanda però della paternità di questi libri doveva presto essere posta anche nelle comunità religiose, e difatti la troviamo chiaramente enunciata e risposta nel *Talmud*. Nel quale si stabilisce intorno ai libri storici che Moshè abbia scritto il *Pentateuco*, eccettuati gli ultimi otto versi, perchè vi si parla della sua morte; questi e il libro che ne porta il nome si attribuiscono a Jehoshua'; i libri dei *Giudici*, di *Ruth* e di *Shemuel* a questo profeta, tranne

[1] Cf. EWALD, *Geschichte des Volkes Israel*, 3ª, I, p. 85 e seg.

la parte posteriore alla sua morte, di cui si vogliono autori i profeti Gad e Nathan; i libri dei *Re* si fanno scritti dal profeta Jeremia; il libro di '*Ezra* si vuole scritto da questo stesso rettore del popolo, come pure le genealogie delle Cronache fino che giungono a lui stesso, e tutto il rimanente dal suo collega Nehemia.[1] Questa stessa opinione ha prevalso in generale anche nella Chiesa cattolica e nelle protestanti. Ma presto appo alcuni è nato qualche dubbio, e specialmente intorno al *Pentateuco,* sicchè Girolamo ebbe a scrivere: « o tu voglia dire Mosè autore del *Pentateuco*, o *Ezra* ristauratore della medesima opera non lo rigetto. »[2] Ma questa concessione di quel dottissimo Padre, parve soverchia a certe scuole teologiche, che continuarono e continuano anche ai nostri giorni a sostenere l'opinione tradizionale, che vuole Moshè autore dei cinque libri, che da lui volgarmente prendono il nome.

Dinanzi alla critica poi altra domanda si presenta imperiosa non solo per il *Pentateuco,* ma per tutti i libri storici del Vecchio Testamento: gli scrittori, qualunque si fossero, donde attinsero le loro narrazioni? Uno storico qualunque non può sapere i fatti che narra, se non o per esserne stato contemporaneo, o per averli desunti, se sono a lui anteriori, o dalla tradizione, o dai monumenti, o dai documenti, o da antecedenti narrazioni, e anche talvolta da alcune, o da tutte queste fonti insieme. È da studiarsi

---

[1] *Talmud Bab, Babà Bathrà*, f. 14ᵇ, 15ᵃ.

[2] *Contra Helvidium*, par. 2, p. 134.

adunque quali di queste diverse ipotesi possa farsi per i libri storici del Vecchio Testamento; imperocchè quella di una ispirazione soprannaturale non si deve da noi neanche prendere in esame.

§ III

Della non autenticità e unità originale del Pentateuco

Moshè potrebbe, come testimone contemporaneo, aver narrato i fatti ad incominciare da un certo punto della servitù in Egitto fino a poco prima della sua morte; ma per tutto il tempo che lo ha preceduto, d'onde avrebbe attinto la narrazione? Chi non era di professione nè teologo, nè orientalista, ma semplicemente un medico, l'Astruc pubblicò nel 1753 uno scritto che fa epoca nella critica del Vecchio Testamento intitolato: *Conjectures sur les Memoires originaux, dont il paraît, que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genèse.* L'Astruc certo non sospettava quale e quanta importanza potesse avere il modestissimo suo libro, col quale egli era lontano le mille miglia di pensare nemmeno a mettere in dubbio l'autenticità e l'unità originale[1] del *Pentateuco.* Ma intanto le ricerche sul Vecchio Testamento cominciavano a spastoiarsi dai legami della teologia,

[1] Poco meno d'un secolo prima dell'Astruc, erano andati molto più oltre nella critica biblica tanto lo Spinoza nel suo *Trattato teologico-politico*, quanto Richard Simon nella *Histoire critique du Vieux Testament.* Ma si può dire che oltrepassino l'Astruc nelle opinioni negative, non che abbiano come lui aperto la strada a una ricostituzione delle fonti originali.

e si poneva come una premessa sottintesa che anche gli scrittori della Bibbia, e fosse pure quello tenuto il più grande fra essi, avevano dovuto valersi di sussidii puramente umani per poter raccontare i fatti che gli avevano preceduti.

La ricerca dell'Astruc si restringeva soltanto al *Genesi*; ma egli ebbe il merito di essere il primo ad avvertire che questo libro consta di elementi diversi, e per lo meno è composto da due differenti scritti originali che egli chiamò *Elohista* e *Jehovista*, secondo l'uso che vi si fa dell'uno o dell'altro nome dato a Dio nella lingua ebraica di *Elohim* o di *Jehova*, come allora si pronunziava, seguendo la tradizione giudaica; oggi si direbbe piuttosto *Jahvista*, essendo generalmente adottata per il tetragramma la pronunzia *Jahveh*.

Rotti una volta, per così dire, gli argini, le acque non poterono più essere contenute, le ricerche critiche non si restrinsero soltanto al *Genesi*, sorse una quistione sulla composizione di tutto il *Pentateuco*, che nella storia universale della letteratura ha riscontro forse soltanto con l'altra non meno viva e complicata intorno alla composizione dei poemi omerici.

Noi non vogliamo, nè potremmo, volendo, fare qui una esposizione compiuta di tutte le opinioni e ipotesi che dai critici, specialmente in Germania, furono manifestate e sostenute per ispiegare come avvenne la composizione del *Pentateuco* quale oggi l'abbiamo; ma soltanto, restringendoci dentro i confini di ciò che è necessario ed opportuno, dimostreremo che il *Pentateuco* non può essere opera di Moshè, e che

non è nemmeno uno scritto originale di un solo autore, ma compilazione di più e diversi scritti originali; e accenneremo quale sia l'ipotesi, secondo noi, più probabile intorno al numero, all'indole e all'età di questi, al modo e al tempo della loro successiva e finale compilazione.

Quando altra volta trattammo della *Legge del popolo Ebreo*, dovemmo dimostrare intorno a questa il medesimo assunto, che quale oggi si trova sparsa nel *Pentateuco* non può essere l'opera di Moshè, e nemmeno di un solo autore, nè di una sola età; ma consta di varie raccolte di leggi, e anche di alcune leggi separate, che prima da diversi scrittori furono od originalmente composte, o inserite nei loro scritti narrativi; e poi ugualmente trovarono luogo nella compilazione dei cinque libri detti mosaici.

Ora dobbiamo occuparci specialmente della parte narrativa, ma prima facciamo una questione che i legali direbbero pregiudiciale. Già l'abbiamo sopra accennata: il *Pentateuco* non si dà esso stesso come opera di Moshè, e solo l'opinione tradizionale accreditata prima fra gli Ebrei e poi fra i Cristiani ha fatto prevalere siffatta credenza.

In alcuni luoghi del *Pentateuco* si parla, è vero, di qualche libro e di qualche legge che avrebbe dovuta essere scritta da Moshè; ma si tratta di singoli passi, non mai della totalità dei cinque libri.

Si raccomanda per ordine divino di prendere memoria *nel libro* dell'assalto che gl'Israeliti subirono per parte degli Amalechiti, a fine di farne vendetta a tempo più opportuno (*Esodo*, XVII, 14). E qui si

vorrebbe da alcuni trovare nella espressione *nel libro* una allusione a tutto il *Pentateuco.* Ma anche, se si voglia mantenere la lezione del testo masoretico, che ha *nel libro* con l' articolo, anzichè quella delle antiche versioni che hanno *in libro* indeterminatamente, e allora devesi intendere di un libro qualunque, non è provato che questo libro debba essere il *Pentateuco;* e potrebbe piuttosto essere una raccolta qualunque di memorie, tanto più che libro chiamavasi in ebraico, anche qualsiasi brevissimo scritto.

Dopo la promulgazione della legge dal Sinai si parla di un libro del Patto letto da Moshè al popolo (*Esodo*, XXIV, 7). Ma anche quì è chiaro che può solamente intendersi del Decalogo e delle Leggi che immediatamente lo seguono. Come pure nel *Deuteronomio* si accenna alla Legge scritta da Moshè nel Libro (XXXI, 9, 24) e anche a un cantico morale ed esortativo posto da lui stesso in iscritto. Ma la legge di cui si parla nel *Deuteronomio* è solo quella contenuta in questo quinto libro non già negli antecedenti; e ad ogni modo si parla di legge, non mai della parte narrativa. L' avvertirsi poi specialmente in certi punti che Moshè avrebbe scritto alcune parti del *Pentateuco* starebbe ad escludere che egli stesso lo abbia scritto nella sua totalità; perchè in questo caso quelle avvertenze per alcune singole parti sarebbero inutili. Fatto sta però che nemmeno quelle parti della Legge possono tenersi, come abbiamo altrove dimostrato,[1] dell' età mosaica.

---

[1] *La Legge del popolo Ebreo*, cap. II.

La difficoltà poi di poter ciò ammettere per le parti narrative non è certo minore.

Se avesse pure potuto lasciarsi in qualche modo come un presupposto che Moshè aveva narrato i fatti a lui contemporanei; ciò non poteva assolutamente sottintendersi per il libro del *Genesi*, nel quale era necessarissimo dire chi ne fosse stato l'autore, quando si fosse voluto a una determinata persona attribuirlo. Il silenzio in questo caso è davvero eloquente per concluderne che nel testo il libro del *Genesi* è dato come anonimo. Ma anche negli altri libri si parla sempre di Moshè in terza persona come un attore dei fatti che si narrano, e non mai si tradisce a parlare di sè in prima persona, come quello scrittore che parlasse di avvenimenti dei quali egli sia stato parte principale. E se nel proemio, e nella perorazione del *Deuteronomio* (I-IV, 40; XXIX-XXXI) Moshè parla in prima persona, è soltanto perchè il narratore lo ha precedentemente introdotto a tenere un discorso diretto al popolo; e la prima persona sta in quei luoghi come forma rettorica del componimento, non perchè ci si riveli come lo stesso scrittore. Anzi quando precedono forme come le seguenti: « Queste sono le parole che parlò Moshè (I, 1); » « Chiamò Moshè tutto Israel e disse loro » (XXIX, 1); « Moshè andò e disse tutte queste parole a tutto Israel » (XXXI, 1), si dovrebbe naturalmente intendere che lo scrittore non può essere Moshè stesso.

Ma si passi se si vuole anche sopra a questa difficoltà, che consiste solamente nella forma, e veniamo a quelle assai più concludenti della sostanza e dell' argomento.

E su questo punto è bene togliere subito un male inteso, che giust' appunto perchè inteso male, potrebbe agli occhi dei pochi esperti, e che si pascono troppo facilmente di speciose parvenze, fare apparire che abbiano ragione certi apologisti, i quali sebbene vadano per la maggiore, pure non si vergognano d'imitare quegli avvocati che hanno per le mani una cattiva causa da difendere, e alterano la verità dei fatti, e cavillano con i mali artifizii di una capziosa dialettica. Il male inteso è questo, che la situazione degli Ebrei e in Egitto e nel deserto è dipinta nella narrazione del *Pentateuco* con tale verità, che soltanto un contemporaneo avrebbe potuto fare altrettanto. Posto questo principio, gli apologisti si danno a dimostrare il loro assunto, adducendo dalle narrazioni del *Pentateuco* solo tutte quelle circostanze, che sono davvero tali da concordare benissimo con l'età e coi luoghi cui quelle narrazioni si riferiscono; ma poi tacciono tutte le altre che manifestamente rivelano età posteriore, e luoghi diversi. E quì bisogna intendersi chiaramente.

Quando si dice che il *Pentateuco* è stato composto molto dopo dell'età di Moshè, non si vuol già dire che sia tutto un tessuto di storie immaginarie e finte a capriccio. È sempre un monumento storico importantissimo, perchè fondato in gran parte sopra leggende tradizionali; e queste non potevano fare a meno di conservare, anche alterandola, una gran parte della verità sui tempi, sui luoghi, e sulle altre circostanze. Chi ha mai negato che nei poemi omerici non si faccia verissima pittura dell'età eroica,

e di *quella* appunto in cui si suppone avvenuta la guerra *di* Troja, e il ritorno in patria dei greci eroi? Ma nessuno ha mai pensato di poter concludere che lo scrittore o gli scrittori di quei poemi siano stati contemporanei ai fatti che narravano. Anche accettando l'opinione che ne fa autore Omero, questi sarebbe vissuto circa due secoli dopo gli eroi di cui canta le gesta.

In quanto narra gli antichi fatti del popolo ebreo, e specialmente nella più antica delle sue fonti, il *Pentateuco*, è un' opera assai poco personale, ma desunta invece da una o più tradizioni popolari. È questa la vera opinione dei critici che negano l'autenticità e l'unità del *Pentateuco*.

Invece certi apologisti pare che attribuiscano a questi critici l' opinione che ad un dato tempo uno o più scrittori hanno messo insieme la storia antica del popolo ebreo, quando più non avevano mezzo di dipingerla con verità, perchè troppo distanti di luogo e di tempo. E continuano capziosamente ad argomentare: questa verità nel *Pentateuco* si trova, dunque chi narrava era contemporaneo ai fatti. Ma invece quella parte di verità che nelle narrazioni del *Pentateuco* a confessione di tutti, e anche dei critici più arditi, si deve riconoscere, è effetto della tradizione, che sebbene si alteri passando di età in età, pure ne conserva sempre non piccola parte, e così le leggende accolte e conservate dagli scrittori del *Pentateuco* dipingono con una certa verità le condizioni del popolo ebreo in Egitto e nel deserto. Ma dall' altro lato questa verità non è sempre mantenuta; possiamo dire anzi che spesso manca del

tutto; le allusioni a tempi posteriori sono troppo frequenti, sicchè tutti quelli che sono di buona fede non possono a meno di riconoscere che le leggende non sono tutte di origine antica, e che gli scrittori di età assai più recente hanno spesso inserito ciò che era proprio dei loro tempi, ma per nulla adattavasi a quelli di cui narravano la vetusta istoria. La verità di alcune parti che trovasi in una storia, non basta a far credere che chi la scriveva era contemporaneo, quando dall'altro lato trovinsi non pochi tratti che manifestamente si riferiscono a tempi posteriori; e questo è per l'appunto ciò che deve dirsi del *Pentateuco*.

Quando si tratta di scoprire in uno scritto quelle prove che ne possono fissare l'età, fa d'uopo porre attenzione anche alle frasi che ne sono spesso indubitabile indizio; alcune delle quali frasi nel *Pentateuco* ricorrono. La frase « sino a questo giorno » per dire che fino al tempo dello scrittore perdurava un certo fatto, non potrebbe, se lo scrittore fosse Moshè, avere valore più esteso che fino ai tempi di lui; ma invece il fatto sta molto diversamente.

Concediamo che relativamente al nome di *Beer-Sheba'* (*Pozzo del giuramento*) dato a un certo luogo della Palestina (*Genesi*, XXVI, 33) e al monumento del sepolcro di Raḣel Moshè potesse scrivere che duravano fino ai suoi giorni; sebbene questa asseverazione così precisa sopra due particolari tanto minuti suoni strana in uno scrittore che non era mai stato in Palestina; ma non possono assolutamente a Moshè riferirsi due frasi simili che trovansi nel *Deuteronomio*.

La prima è relativa ai castelli della Ghil'adite che Jair figlio di Menasshè avrebbe, secondo la narrazione del *Pentateuco,* chiamato dal proprio nome, e ciò sarebbe avvenuto nell' ultimo anno della vita di Moshè, perchè posteriormente alla morte di suo fratello Aharon (*Numeri*, XXXII, 41). Ora come è possibile che Moshè stesso abbia scritto « si chiamano così fino a questo giorno? » (*Deut.*, III, 14). Questa non è frase che usasi pochi mesi, tutt' al più, dopo che un luogo ha preso un dato nome. Nessuno storico contemporaneo di Pietro il Grande, parlando di Pietroburgo, avrebbe detto « ha tutt'ora questo nome. » Non è supponibile quella frase se non uscita dalla penna di uno scrittore vissuto molto posteriormente.

Così pure l'altra frase simile intorno al non essersi conosciuto il luogo del sepolcro di Moshè (ivi, XXXIV, 6), non solo non è possibile attribuirla all'uomo della cui sepoltura si tiene proposito, ma nemmeno a uno scrittore che appartenesse alla generazione che immediatamente gli ha succeduto, se pure potesse essere Jehoshua', come abbiamo visto che vorrebbe la tradizione giudaica. Imperocchè con quella frase lo scrittore del *Deuteronomio* vuol significare che non per un certo tempo, ma che mai il sepolcro di Moshè non fu conosciuto ad uomo, e ciò non può dirsi se non decorso un lunghissimo tempo.

Altra frase che occorre non poche volte nel *Pentateuco* è quella *di là dal Giordano*[1] per indicare la regione ad oriente di quel fiume. Ora siccome Moshè

[1] *Numeri* XXII, 1; XXXII, 19, 32; XXXIV, 15; XXXV, 14; *Deut.*, I, 1, 5; III, 8, 20; IV, 41, 46, 47, 49.

non visse mai ad occidente di esso, non avrebbe mai potuto esprimersi in quel modo, ma avrebbe dovuto anzi chiamare *di qua* la regione orientale, e *di là* quella al ponente.

Lo scrittore del capitolo XL del *Genesi* fa dire a Josef quando questi racconta le sue avventure al Faraone « fui rubato dalla terra degli Ebrei » (v. 15); ma è evidente che a quel tempo la terra di Chena'an non poteva chiamarsi con questo nome, perchè gli Ebrei in nessun modo la possedevano. Anche stando alle tradizioni bibliche la famiglia di Ja'aqob vi abitava come una tribù di nomadi pastori. Un tale nome applicato alla Palestina può essere sfuggito soltanto a chi scriveva dopo che gli Ebrei l'avevano conquistata.

In due altri luoghi (*Genesi*, XIV, 14; *Deut.*, XXXIV, 1) è chiamato *Dan* un luogo della Palestina che non ebbe questo nome prima che i Daniti lo conquistassero, anzi si sa da altri passi della Scrittura che si chiamava o Leshem o Laish (*Jehoshua'*, XIX, 47; *Giudici*, XVIII, 29).

Si accenna altrove alla conquista della Palestina fatta dagl'Israeliti come un fatto già compiuto, paragonandola a quella che del Se'ir avevano fatta i discendenti di 'Esau (*Deut.*, II, 12).

Ma assai più concludente di queste frasi isolate, è il narrarsi nel *Genesi* (XXXVI, 31-39) che sette re avevano regnato nell'Idumea, prima che la monarchia fosse costituita in Israel. E se il *Genesi* fosse scritto da Moshè egli si sarebbe riferito a un fatto di molto posteriore alla sua morte.

Lasciamo di addurre come argomento di tal genere quei passi dove avvenimenti di tempi assai lontani dall' età mosaica sono rappresentati come previsioni dell' avvenire; perchè, data la possibilità della profezia, potrebbe Moshè averli scritti. Ma pure chi non crede al soprannaturale non potrà persuadersi che prima dello stabilirsi degli Ebrei in Palestina, si dicesse che la tribù di Zebulun abitava presso il lido del mare (*Genesi*, XLIX, 13); che il re d'Israel sarebbe stato più potente di Agag re degli Amalechiti (*Numeri*, XXIV, 7), quando ancora Israel non aveva re; che i Moabiti e gl' Idumei sarebbero stati vinti da Israel (ivi, 17, 18), fatti avvenuti soltanto sotto il regno di David; e che l'Assiria avrebbe vinto i Qeniti (ivi 21 e seg.), quando gli Ebrei erranti nel deserto non potevano della monarchia assira avere alcuna cognizione.

Così pure, tolto il sovrannaturale, non si potrà credere che, prima ancora che lo Stato israelitico fosse fondato, Moshè ne vaticinasse la caduta, con tanta viva descrizione di particolari, come tre volte si legge nel *Pentateuco* (*Levitico*, XXVI; *Deut.*, XXVIII, XXXII, 19-26).

Le condizioni poi generali del popolo ebreo quali sono dipinte nel *Pentateuco* non convengono a gente nomade, che non ha ancora una patria nè stabili sedi.

Tutta la legislazione in quelle parti laddove tratta dei danni cagionati ai campi e alle vigne (*Esodo*, XXII, 4, 5), delle primizie da offrirsi nelle raccolte (ivi, 28), della parte che si doveva ogni settimo anno lasciarne ai poveri (ivi, XXIII, 10, 11), non può essere

fatta per orde che vagavano nel deserto, e che altrove ci sono dipinte come poverissime e prive perfino del più necessario alla vita. Potrebbe replicarsi che Moshè intendeva di provvedere al futuro, e costituire una legislazione che regolasse gli Ebrei anche dopo che si fossero stabiliti nella Palestina. Ma oltrechè queste legislazioni fatte *a priori* sistematicamente tutte d' un pezzo non hanno mai esistito, e si sa ormai che nemmeno Licurgo nè Solone non furono autori delle legislazioni che le leggende greche loro attribuivano, avrebbe dovuto Moshè far capire questa cosa agli Ebrei, e che non intendeva disporre per le circostanze allora presenti. E ciò invero trovasi detto in altri luoghi del *Pentateuco*.

Ma in quella raccolta di leggi che succede al Decalogo (*Esodo*, XXI-XXIII, 19) e da cui abbiamo tolto i testè citati passi, non si contiene in verun modo siffatta avvertenza. Apparisce anzi che come gl'Israeliti del deserto erano obbligati ad osservare i precetti del decalogo, e fino a qui non può trovarsi grande difficoltà; così fossero ancora obbligati a tutte le altre leggi, a cui per sola iscrizione si premette: « E queste sono le leggi che porrai dinanzi a loro. » Parole che fanno anzi supporre che gl'Israeliti, a cui Moshè parlava, non solo i loro posteri, fossero tenuti ad osservarle. Ma essi gli avrebbero potuto rispondere: noi non abbiamo schiavi nè schiave ebree, perchè fino ad oggi dopo l' escita dall'Egitto siamo tutti eguali e liberi, e non ci occorre sapere fino da adesso in qual modo dobbiamo trattarli, e a qual tempo rimandarli liberi (*Esodo*, XXI, 2-11). Il

cielo volesse che fossimo possessori di campi e di vigne per sapere come pagare ed esigere le indennità, in caso che recassimo altrui o soffrissimo da altri un danno, e ben volentieri offriremmo le primizie, e lasceremmo ogni sette anni una parte dei raccolti ai poveri; ma siamo invece penurianti di tutto.

Lasciamo in disparte per il momento tutti i riti che risguardano alla costruzione del Tabernacolo e del culto, perchè nella storia stessa proveremo essere impossibile che rimontino fino all' età mosaica. Qui basti avere accennato, come è assurdo supporre una legislazione fatta per un futuro che sarebbe stato di là da venire.

Ma se tutte queste prove, che fin' ora siamo venuti raccogliendo, dimostrano come nel *Pentateuco* siamo in una età posteriore di non poco a quella di Moshè, le ripetizioni e le contradizioni, come dimostrano che non può essere di un solo autore, a maggior ragione valgono ancora contro l' autenticità; perchè se un solo autore non poteva nè oziosamente ripetersi, e molto meno contraddirsi, non lo poteva neanche Moshè.

Le ripetizioni e contradizioni legislative furono già da noi esposte in apposito scritto,[1] quelle che riguardano alla narrazione dei fatti saranno da noi a mano a mano dimostrate nel corpo stesso della storia; dimodochè non vogliamo tediare il lettore

[1] *La legge del Popolo Ebreo.*

facendone anche da ora ampia esposizione. Solo le accenneremo di volo.

Due volte è raccontata la creazione in modo del tutto diverso (1ª *Genesi*, I-II, 4ª; 2ª, ivi, II, 4ᵇ 25).

Due volte si accenna, senza alcuna ragione per ripeterla, la nascita di Shet e di Enosh (1ª, ivi, IV, 24-26; 2ª, V, 1-8).

Due narrazioni diverse del diluvio sono state intrecciate fra loro (ivi, VI, 5-IX; 17), ma basta confrontare VI, 19 con VII, 2, e VII, 12, 17 con 24 e VIII, 3, per accorgersi che i fatti sono differentemente narrati.

Quattro volte si dice che Noè aveva tre figliuoli, e quali fossero i loro nomi (V, 32; VI, 10; IX, 18; X, 1).

Le visioni di *Jahveh* ad Abram, nelle quali lo assicura che la sua progenie avrebbe posseduto la terra di Chena'an si ripetono tre volte (XII, 7; XIII, 14-17; XV) e nessuna di queste tre combina con quella in cui *El Shaddai* (Dio Onnipotente) sarebbe apparso ad Abram, quando questi aveva novantanove anni per assicurarlo della stessa cosa, e per imporgli il precetto della circoncisione (XVII).

Mentre da un lato Sara ci è rappresentata di età di novant' anni e non atta quindi a partorire (XVII, 17; XVIII, 11, 12) ci si narra dall' altro una sua avventura galante con Abimelech Emiro di Gherar (XX). Ed egualmente Abraham ci viene rappresentato come di cent'anni alla nascita d'Izḥaq, e per conseguenza non atto naturalmente a generare, ma solamente per opera soprannaturale (XVII, 17; XVIII,

12), e poi dopo la morte di Sara gli si fa prendere un'altra donna e procrearne sei figliuoli (XXV, 1-4).

Il nome di Beer Sheba' dato ad un luogo, ora si dice messo da Abraham (XXI, 31), ora dal figlio di lui Izḥaq (XXVI, 33).

I nomi delle mogli di 'Esau sono dati in modo diverso, sicchè XXVI, 34 e XXVIII, 9 non accordano con XXXVI, 2, 3. Ja'aqob avrebbe dato il nome di Beth-El nel suo viaggio di partenza dalla casa paterna ad un luogo dove avrebbe avuto la prima rivelazione (XXVIII, 19); ma secondo altra narrazione ciò sarebbe avvenuto più di ventun' anno dopo nel suo viaggio di ritorno (XXXV, 15). Josef sarebbe stato ora venduto a certi Ishmaeliti dai suoi stessi fratelli (XXXVII, 24-27, 28[b]), ed ora rubato da mercanti Midianiti (ivi, 28[a], 36). Jehudà si sarebbe diviso dalla sua famiglia, e unito a genti chena'anee (XXXVIII), e poi lo troviamo come tutti gli altri fratelli presso suo padre (XLIII, 8), senza che si faccia verun cenno del suo ritorno presso i suoi.

Quando Ja'aqob è vicino a morire ci si narra che fa chiamare suo figlio Josef, e gli fa giurare di portarlo a seppellire nella terra di Chena'an (XLVII, 28-31). Ma poi si racconta che Josef è avvertito della malattia di suo padre, e che si reca a visitarlo con i suoi figliuoli, come se la prima visita non fosse avvenuta (XLVIII).

Il suocero di Moshè ora è chiamato *Re'uel* (*Esodo*, II, 18), ora *Itrò* o *Ieter* III, 1; IV, 18; XVIII, 1 e seg.), senza avvertire per nulla che si tratta della stessa persona, che avesse due nomi diversi. E non

diremo come altri che è chiamato anche *Hobab* (*Numeri*, X, 29), perchè a nostra opinione, così è detto non il suocero, ma il cognato di Moshè.

Dopo che è stata raccontata l'apparizione divina a Moshè, per affidargli la missione di liberare gli Israeliti dall'Egitto, e il primo suo presentarsi tanto al popolo quanto al Faraone (*Esodo*, III-VI, 1), si narra un'altra apparizione divina, che ha lo stesso scopo (VI, 2-9; VII, 1-13), e che non suppone affatto essere avvenuto ciò che precedentemente si racconta.

Non ci fermeremo qui alla duplicazione e all'intrecciamento dei due racconti rispetto alle così dette piaghe d'Egitto, perchè ne potremo parlare meglio quando saremo a farne la storia; ma solo notiamo che non sarebbe spiegabile come Moshè si presentasse di nuovo al Faraone per minacciarlo della morte dei primogeniti (XI, 4-8), dopo che poco prima gli avrebbe detto « non continuerò più a vedere la tua presenza » (X, 29).

L'obbligo di mangiare pane azzimo durante i sette giorni della pasqua e di astenersi da ogni specie di lievito, ora sarebbe stato imposto da Dio alcuni giorni prima dell'uscita dall'Egitto (XII, 9, 17-20), ora quest'uso sarebbe stato occasionato soltanto dalla fretta, con la quale gli Ebrei sarebbero partiti senz'avere il tempo perchè la pasta preparata si lievitasse (ivi, 34, 39).

Intorno al modo miracoloso con cui fu provveduto al nutrimento degl'Israeliti durante il loro soggiorno nel deserto un testo ci narra che ebbero subito fino dal principio la manna e le quaglie (XVI, 8, 12, 13);

secondo un altro passo non avrebbero avuto per lunghissimo tempo se non sola la manna, e le quaglie sarebbero comparse soltanto dopo una riottosa mormorazione del popolo, e piuttosto a suo danno che a suo pro (*Num.*, XI).

La sollevazione del popolo per mancanza di acqua, il modo miracoloso col quale Moshè l'avrebbe fatta scaturire da una rupe, e il nome che ne avrebbe preso il luogo sono raccontati in due modi assai diversi, attribuendo ancora il fatto a due tempi non poco fra loro distanti (*Esodo*, XVII, 1-7; *Num.*, XX.

Moshè sarebbe partito dall'Egitto, secondo una narrazione, accompagnato dalla moglie e dai figli (*Esodo*, IV, 20); ma poi troviamo che suo suocero gli riconduce quella e questi nel deserto, quasi non gli avesse condotti con sè (ivi, XVIII, 2-6). Si narra quindi che il suocero di Moshè si separi da lui, e se ne ritorni presso la sua gente (ivi, 27); ma poi se non egli stesso, certo la sua famiglia si trova presso gl'Israeliti nelle loro peregrinazioni nel deserto (*Num.*, X, 29).

Chi potrebbe poi trovare un filo districatore dal vero garbuglio delle narrazioni intorno al Decalogo e alla prima raccolta di leggi, per ciò che riguarda il salire e lo scendere di Moshè sul monte Sinai? Delle quali ripetute salite e discese non si sa proprio trovare ragione, se non spiegandole colla combinazione fatta da un compilatore intrecciando insieme più racconti, che tutti parlano in vario modo di un fatto solo (*Esodo*, XIX, 3, 7, 9, 10, 14, 20, 21, 23, 25; XXIV, 1, 3, 9, 12, 13, 15, 18).

La descrizione del Tabernacolo, di tutti i sacri arredi, e degli abiti sacerdotali è ripetuta due volte (1ª *Esodo*, XXV-XXXI, 11; 2ª XXXV, 4-XXXIX); e sebbene nella prima si esponga l'ordine rivelato da Dio a Moshè, e nella seconda l'esecuzione di esso, pure è difficile che uno stesso autore abbia ripetuto così pedantescamente e oziosamente le stesse cose per dire prima come dovevano essere fatte, e poi, che furono eseguite.

Le incoerenze che ci colpiscono nella narrazione dell'invio degli esploratori (*Num.*, XIII, XIV) e nelle sommosse di Qoraḣ, di Datan e di Abiram (ivi, XVI) saranno spiegate nel corpo stesso della Storia meglio che ora non potremmo accennarle.

Ma qui notiamo ancora che in un luogo si narra essere stato negato agl'Israeliti il passaggio attraverso la terra degl'Idumei (*Num.*, XX, 14-21), e in un altro si vuole che sia stato concesso (*Deut.* II, 29).

Bil'am (Balaam) viene in una leggenda presentato quasi come un uomo divino, la cui benedizione e maledizione non potevano a meno di avere il loro effetto, e che non osa operare contro l'ispirazione divina, che lo trascina a benedire anche suo malgrado i figli d'Israel (*Num.*, XXII-XXIV), si fa ancora abitante della città di Petor sull'Eufrate (XXII, 5), e dopo il suo breve soggiorno presso il re di Moab si dice ritornato in patria.

Ma, secondo altra narrazione, non sarebbe stato più che un volgare indovino, il quale avrebbe suggerito ai Midianiti un malvagio e turpe mezzo per recar danno agli Ebrei, e pare che abitasse nella

terra di Midian e mai da quella non si partisse (ivi, XXXI, 8, 16).

Se a queste ripetizioni e contraddizioni, che qui abbiamo soltanto accennato, si aggiunge che tutta la condizione degl' Israeliti, quale ci è descritta nel *Pentateuco*, è in opposizione con quanto poi ci viene narrato dalla storia successiva, e questo sarà dimostrato nel corso del nostro libro, ogni mente, che voglia giudicare libera da pregiudizii, non può fare a meno di concludere che i libri dalla tradizione religiosa attribuiti a Moshè non sono nè di lui, nè della sua età, nè di un solo autore; perchè uno scrittore non può tante volte oziosamente ripetersi, nè tante volte contraddirsi, nè narrare e descrivere cose che accaddero soltanto in età molto alla sua posteriore.

Sappiamo benissimo i conati ingegnosi dell' apologetica per ispiegare le ripetizioni, per conciliare le contraddizioni, e per far disparire tutto ciò che nella prima età dopo l' escita dall' Egitto agli Ebrei non poteva convenire. Ma gli apologisti per sostenere la loro tesi si sono attaccati alla sola tavola di salvezza del metodo sillogistico, trascurando l' induzione dei fatti. E col metodo puro sillogistico che cosa non si perviene mai a provare? Quel metodo sicuro e infallibile, quando si tratta di scienze pure, e come tali non conosciamo se non le matematiche, è invece lo strumento più fallace che abbia la mente umana per avvilupparsi nell' errore e per farci cadere gli altri.

Per esempio, ponendo *a priori* questo principio:

ogni scrittore può incorrere in ripetizioni e contraddizioni, è facile poi trarne questa conseguenza: dunque anche Moshè poteva cadervi, e se lo poteva, non è provato dalle ripetizioni e contraddizioni del *Pentateuco*, che egli non possa esserne l'autore. Ma questo è un ragionamento in astratto, non scende a considerare ad una ad una quali siano le ripetizioni e contraddizioni che nel *Pentateuco* ritrovansi, e questo esame è necessario, prima di potere affermare che esse non ostino all'unità della composizione.

Trovansi contraddizioni (e chi vorrebbe negarlo?) anche in opere che incontrastabilmente appartengono a un solo scrittore; ma dall'altro lato sono tali gli altri argomenti che ne provano l'autenticità, e tale il numero e l'indole di quelle contraddizioni, che sono da accagionarsi soltanto a un difetto proveniente dall'imperfezione di ogni opera umana.

È una contraddizione nella *Divina Commedia* che possano ora toccarsi e palparsi le ombre come se fossero cosa salda, e ora il dileguarsi di esse a ogni umano contatto; ma quando in quel poema vediamo una mirabile unità di concetto, una narrazione così connessa che nulla, e nemmeno i continuati episodii, ne fanno perdere il filo, dobbiamo dire che quella contraddizione nasce da difetto della mente umana, che in argomento così insolito, e così fuori di ogni uso mondano, ha fatto cadere in errore anche un genio sommo come quello di Dante.

Non così le contraddizioni del *Pentateuco*, che non sono qua e là accidentali, ma continue; e non solo negli accessorii, ma investono le parti fondamentali

della narrazione, in modo che, se fosse vero un racconto, di necessità sarebbe falso l'altro.

Nè può inoltre concludersi mai da un'opera d'immaginazione a un'altra che narra, o pretenda narrare, fatti veri. Il novelliere, il romanziere, il poeta, che inventano i fatti da loro narrati, possono benissimo per debolezza della mente umana, e trattandosi specialmente di opere di una certa estensione, dimenticare ciò che avevano detto in una parte, e scrivere poi qualche altra cosa che non bene con quello si convenga; ma ciò non può fare lo storico per quanto concerne l'esposizione del fatto, se vuol meritarsi l'opinione di narrare il vero. Lo storico può, se non è contemporaneo dei fatti che narra, accogliere anche le diverse tradizioni che intorno a quelli hanno avuto corso, e mostrarsi incerto quale sia la vera, oppure concludere per accettarne una a preferenza delle altre; ma non può, senz'avvertirlo, raccontare lo stesso fatto in più modi.

Quando poi sia contemporaneo ai fatti che della sua narrazione formano argomento, e molto più se egli stesso ne sia stato il principale attore, come sarebbe il caso di Moshè, deve sapere come sono realmente accaduti, e in questo sol modo narrarli.

Cesare nei suoi *Commentarii* non avrebbe mai detto in un luogo che era passato a traverso il territorio degli Edui, come di amici del popolo romano, e poi in un altro, che come poco a lui favorevoli gli avevano nella stessa occasione negato il passo. Se una contraddizione di tal genere si trovasse in quell'opera immortale, subito se ne concluderebbe per lo

meno una interpolazione; e quando poi contraddizioni di tal genere fossero in gran numero, se ne argomenterebbe la non autenticità. Come può credersi dunque che Moshè sia lo storico contemporaneo di fatti dei quali egli sarebbe stato veramente *magna pars*, quando questi fatti ci sono narrati in modo così poco concorde?

Altra prova che dimostra come il *Pentateuco* non sia infatti opera di un solo scrittore, ma compilazione di più documenti originali, è la narrazione frammentata e a sbalzi, non continuata in modo che a mano a mano ciò che segue si connetta con ciò che succede, e se ne mostri la naturale continuazione.

A questo ostacolo contro l'unità originale della composizione è stato risposto che il *Pentateuco*, o almeno una gran parte di esso per ciò che riguarda i fatti contemporanei a Moshè, era stato composto non come un'opera concepita tutta da prima con unità di disegno, ma come un giornale, dove si registrano i fatti e le leggi a mano a mano che avvengono, o si promulgano.

Questa risposta però potrebbe valere per i quattro ultimi libri, non per il *Genesi*, dove si racconta, o s'intende raccontare, una storia anteriore; e se potesse appagare per questa difficoltà della forma frammentata, non risponderebbe certo a tutte le altre. Non è vero poi che soddisfaccia nemmeno a questa, perchè il modo frammentato della composizione del *Pentateuco* non è tale che non si ritrovi il filo di congiunzione fra i diversi frammenti che appartengono allo stesso scritto originale. Anzi un attento

lettore può spesse volte notare che dopo un tratto più o meno esteso, si riprende la narrazione che già sopra rimaneva interrotta; o può ancora in una stessa narrazione, le cui parti nella forma presente male si tengano insieme, dividendole e ricombinandole fra loro, formarne due o tre narrazioni diverse, compiuta ognuna in sè e perfettamente consentanea.

A dimostrare la verità di questa asserzione varrebbe meglio di ogni altro mezzo una traduzione del *Pentateuco*, che desse separati i principali documenti di cui è formato, e si vedrebbe allora come ciò che nella presente compilazione è frammentato e interrotto resulterebbe continuato e connesso.

Questo lavoro utilissimo è stato fatto per il *Genesi* dal Lenormant, ed è davvero da deplorarsi che la morte abbia interrotto così questo come altri scritti di quel dotto laboriosissimo e geniale. Ma noi nella nostra Storia ci proponiamo di arrivare allo stesso fine per altra via, cioè, se non con le traduzioni dei passi del *Pentateuco*, ricostruendo però separatamente le narrazioni che appartengono alle diverse fonti; e così verrà dimostrato che abbiamo nel *Pentateuco* non una sola storia, ma più storie delle origini del popolo Israelita.

Nella quale separazione e ricostruzione dei documenti originali, oltre ciò che riguarda la sostanza, apparisce ancora, a chi vi ponga attenzione, non piccola differenza nella forma, principalmente per ciò che concerne lo stile e il modo della narrazione. Ma di ciò potremo meglio discorrere quando avremo spiegato come il *Pentateuco* sia stato composto, e

avremo tentato di districarne, sino al punto che è possibile, i varii scritti originali che hanno servito alla sua presente compilazione.

§ IV

Dell'Hexateuco, degli scritti originali in esso citati e dello scritto profetico.

Abbiamo parlato fin qui del *Pentateuco*, per procedere più sicuri nella dimostrazione del nostro assunto; ma veramente dovrebbe, come oggi si sostiene dalla maggior parte dei critici, dirsi piuttosto *Hexateuco;* imperocchè, secondo il disegno della compilazione nella quale ci sono pervenuti, i cinque libri detti mosaici non possono separarsi da quello di *Jehoshua'*, e tutti insieme formano una storia compiuta dalle origini fino alla conquista della terra di Chena'an.

Sarebbe facile dimostrare anche per questo sesto libro ciò che abbiamo dimostrato per gli altri cinque, cioè che non può essere stato scritto da un contemporaneo, nè da un solo autore, perchè vi sono allusioni a uno stato di cose assai posteriore, oziose ripetizioni, e contraddizioni inconciliabili. Ma per non cadere noi stessi nel difetto di troppo ripeterci, questo punto si parrà manifesto nel corpo della Storia, quando si narreranno i fatti che si contengono nel libro di *Jehoshua'*, e qui ci restringiamo a metterlo al pari dei cinque libri che nel canone lo precedono.

Come prezioso indizio che questi sei libri sono stati preceduti da altri scritti, donde traevano in parte ciò che in essi si narra, abbiamo due importantissimi passi che citano un libro delle *Guerre di Jahveh* (*Numeri*, XXI, 14), e un altro intitolato *Sefer hajjashar*, che secondo la più comune interpretazione traducesi *Libro del Retto* (*Jehoshua'*, X, 13). Il primo è citato laddove si narra che gl'Israeliti avvicinavansi ai confini fra uno Stato emoreo e quello moabitico, per istabilire che frontiera di questo era il torrente Arnon.

Il passo che se ne riporta è di stile poetico, ma così frammentato che difficilmente se ne può ricavare un senso compiuto, tanto più che le antiche versioni offrono ancora lezioni diverse; e però non ci fermeremo qui a interpretarlo, non essendo ciò nemmeno necessario per l'argomento che ora ci occupa. Sarebbe importante invece vedere quale sia il vero significato del titolo: *Guerre di Jahveh*, e fissare, se fosse possibile, quale era l'estensione e l'argomento di tale libro. E intorno al primo punto non è molto difficile stabilire che *Guerre di Jahveh* dovrebbe significare *Guerre sante*, le guerre combattute dal popolo ebreo, che combatteva in nome del suo Dio, fidando principalmente in lui, e per la massima sua gloria.[1] Ma anche questa interpretazione, che sembrerebbe così ovvia e piana, non è consentita da tutti, e si vuole da alcuni che si tratti di un libro non di provenienza israelitica, ma di

---

[1] EWALD, *Geschichte des Volkes Israel*, I, pag. 100-102.

origine emorea, o anche di altri popoli abitanti delle regioni circonvicine, che avevano interesse a fissare i confini di ogni Stato, e amore a celebrare le vittorie da loro riportate.[1] È facile intendere però come un libro che parlasse di guerre di altri popoli non avrebbe nel Vecchio Testamento il titolo *Guerre di Jahveh;* e però il Michaelis per sostenere questa ipotesi propose altra lezione, di sostituire cioè al nome divino *Jahveh* il tempo imperfetto del verbo *essere* nella forma arcaica, o di dialetto, *jehveh.*[2] Altri preferiscono ancora la lezione dei LXX[3] che non hanno: *libro delle Guerre di Jahveh,* ma semplicemente: *leggesi nel libro*, e fanno le parole: *Guerra del Signore* soggetto della proposizione seguente. Ma non vi è ragione di preferire in questo caso la lezione dei LXX, a quella del testo ebraico, perchè il citare un libro senza dir quale, non darebbe nessun significato; e dall'altra parte il titolo *Guerre di Jahveh,* può benissimo averlo avuto un libro che rammentasse le guerre combattute dal popolo ebreo, e che contenesse ancora i canti di vittoria che ne serbavano glorioso ricordo. Come dall'altro lato ci sembra troppo arrischiata impresa quella del Knobel[4] che volle ricostituire quasi per intiero que-

---

[1] Fürst, *Geschichte der biblischen Literatur*, I, pag. 280 e segg.

[2] *Neue orientalische und exegetische Bibliothek,* III, pagine 234-238.

[3] *Zeitschrift d. Deutschen Morgenländischen Gesellschaft,* 1860, pag. 316.

[4] *Numeri Deuterononium und Josua*, pag. 547-560.

sto libro, ricomponendo insieme più luoghi da tutti i cinque libri del *Pentateuco*, da quello di *Jehoshua'* e anche da altri libri, per farne quello che egli chiama il secondo dei documenti dello scrittore Jehovista.

Che l'antico libro delle *Guerre di Jahveh* sia servito di fondamento ad alcuno dei primi narratori della storia israelitica è cosa molto probabile; ma oggi che di quel libro non abbiamo con certezza, se non un mozzo frammento di non molte parole, è impossibile ricercare nemmeno con un certo grado di probabilità, quali ne possono essere le altre parti, che di esso ci siano conservate nella compilazione presente dell'*Hexateuco*.

Però la conclusione che qui vogliamo trarne rimane sempre inalterata, cioè che il *Pentateuco* si confessa da sè stesso posteriore a un altro libro che parlava delle *Guerre di Jahveh*, che queste guerre non possono essere altre da quelle combattute dal popolo ebreo, e che per conseguenza difficilmente questo libro poteva essere già composto, e citarsi come documento autorevole ai tempi di Moshè. La qual cosa poi di difficile diviene impossibile; se si considera l'occasione speciale per cui detto libro viene citato. Si tratta, come abbiamo detto, di provare che il torrente Arnon era il confine del territorio moabitico, della qual cosa gl'Israeliti avevano non piccolo interesse, dopo che avevano conquistato i paesi del regno emoreo posti a settentrione di quel torrente. E per comprovare ciò si poteva benissimo da uno scrittore citare un libro più antico come sincera deposizione di vetusti ricordi.

Ma quale autorità avrebbe avuto uno scrittore contemporaneo, che poteva sospettarsi avesse ciò scritto a bella posta? Di quali guerre inoltre potevano vantarsi gl'Israeliti per iscriverne i ricordi nell'età di Moshè? È verissimo che il *Pentateuco* narra quelle contro 'Amaleq, contro il re chena'aneo 'Arad, contro Sihon re emoreo, contro 'Og re del Bashan, e contro i Midianiti; ma vedremo nella storia a che tutte queste pretese guerre debbansi ridurre, e a quale età riportare, invece che a quella mosaica. Dimodochè anche il citarsi questa fonte nel libro dei *Numeri*, è argomento per concludere che il *Pentateuco* è opera più recente assai di quello che la tradizione religiosa non insegni.[1]

Nè altrimenti si deve pensare dell'altro antico scritto citato come fonte nel libro di *Jehoshua'*. Ma rispetto a questo vi è ancora qualche cosa di più. Si cita il *Libro del Retto*, come quello in cui erano scritte le parole proferite da Jehoshua' per ottenere il prodigio che il sole e la luna si fermassero nel loro corso, a fine di prolungare il giorno e compire la vittoria sui nemici, già più che a mezzo sconfitti. Ora come è possibile che se Jehoshua' fosse

[1] Il ROSENMÜLLER che pur vuol difendere in generale l'autenticità dei libri detti mosaici, scrive rispetto a questo passo dei *Numeri:* « Talis liber vero, in quo facta fuisset mentio eorum, quae ad Arnonem ab Israelitis, Mose duce, gerebantur, eius aetate nondum exstare potunt. Quare duos hosce versus, a seriore manu insertos esse necesse est. » *(Scholia, in Librum Numerorum*, 3.ª pag. 336).

egli stesso il narratore del fatto, citasse un altro libro dove le parole da lui proferite sarebbero state scritte? Sarebbe questo per avventura un libro di altro autore contemporaneo? ma a che pro citarlo, quando intorno a parole da lui proferite e di cui tutto l'esercito sarebbe stato testimone, niuno poteva essere maggiore autorità che egli stesso?

Nè ciò è ancor tutto. Questo *Libro del Retto* viene ancora citato altra volta (2° *Shemuel,* I, 18)[1] per dirci che vi era scritta quella immortale elegia cantata da David per la morte di Shaul (Saul) e di Jehonathan (Gionata). Ora, per antico che voglia farsi, è chiaro che questo libro non può essere anteriore all'età del re David. Dal che è forza dedurre che nemmeno la compilazione del libro di *Jehoshua'* potrebbe risalire a tempo più remoto.

Dall'altro lato poi si desidera invano anche per il *Libro del Retto* di averne maggiori notizie. Oltre ai due summentovati luoghi nel Vecchio Testamento non se ne fa cenno, e da essi altro non può ricavarsene, se non che conteneva antichi canti di argomento diverso, ma preziosi per i ricordi della più vetusta istoria. Nè perchè si chiamasse *del Retto* è dato con certezza spiegare. Forse il singolare è usato collettivamente, e significa *dei Retti, dei Giusti,* chiamando così gli eroi del popolo ebreo, intorno ai quali quel libro avrebbe conservato poetiche memo-

---

[1] I LXX citano il *Libro del retto* solo in questo luogo, non in quello del libro di *Jehoshua'*.

rie.[1] E anche qui il Knobel[2] ha voluto fare un'altra ricostituzione, che non ha migliore fondamento dell'altra già sopra accennata. Molto più saggiamente l'Ewald[3] si tiene dentro i confini di ragionevole probabilità, pure proponendo che quello scritto contenesse oltre i canti anche alcune storiche narrazioni.

Fatto sta però che la citazione di questi due scritti nei libri stessi del Vecchio Testamento prova che gl'Israeliti ebbero assai per tempo cura di raccogliere le antiche memorie intorno alle loro guerresche imprese e ai loro celebri eroi; e fossero pure scritti in forma poetica e leggendaria, è questo il modo come presso tutti i popoli si conserva memoria delle prime età. Ma quando incominciò questo a farsi dalla gente ebrea? Il determinarlo, se non con certezza, almeno con qualche probabilità, non è molto facile, e si può giungervi soltanto con lo studio dei documenti stessi che sono fino a noi pervenuti.

La storia degl'Israeliti quale è narrata nel Vecchio Testamento dalle origini fino alla caduta del regno giudaico, ci apparisce in prima improntata che un concetto profondamente iahvistico. Vale a dire che Jahveh è rappresentato come il Dio del popolo d'Israele, che lo ha eletto, e lo ama e lo

---

[1] Per altre spiegazioni conghietturali vedi *Della Poesia Biblica*, pag. 41 e seg.

[2] Opera citata, pag. 532-547.

[3] Op. cit., I, pag. 111.

protegge a preferenza di tutti gli altri. Lo ha prescelto, fino da quando era soltanto un'orda nomade emigrata dalle rive dell'Eufrate ed errante nelle valli della Palestina, orda personificata prima nel tipo etnico di Abraham, poi in quello degli altri patriarchi. Era predestinato nel consiglio divino che questa stirpe prediletta divenisse posseditrice delle terre dove allora vagava come nomade; perchè le genti che le possedevano meritavano per le loro colpe di essere distrutte. Ciò per altro non poteva accadere subito, faceva d'uopo che le colpe delle genti chena'anee giungessero a colmar la misura; e durante questo tempo gli Ebrei avrebbero gemuto nella servitù dell'Egitto.

Liberati dalla quale gl'Israeliti si sarebbero resi degni di vincere i possessori della Palestina e prenderne il luogo, come quelli che avevano accettata la legge di Jahveh, che, se è il Dio del popolo ebreo, è ancora l'Onnipotente che ha creato il cielo e la terra, e che vuol far trionfare la sua religione e la sua morale. Come però l'aver accettato la legge di Jahveh e l'osservarla fedelmente costituisce il merito del popolo d'Israele; così l'allontanarsi da essa, il prevaricarla, e più di tutto il seguire la religione di altri Dei, forma un grande peccato. Se questo è transitorio, può essere perdonato da Jahveh, o anche punito con un temporaneo avvilimento dello Stato nazionale, per poi al pentimento dei peccatori farlo risorgere; ma, quando sia permanente, è punito con la distruzione dello Stato, con la cacciata degli Ebrei dalla terra concessa loro da Jahveh, e con

la loro dispersione in paesi sconosciuti e nemici. Così vediamo gli Ebrei puniti anche nella peregrinazione per il deserto, anche vivente Moshè, ogni volta che si ribellano al volere di Jahveh, e condannati a non escire da una vita vagabonda e misera, fino a che non siano periti tutti quelli che si sono mostrati di poca fede. Condotti poi da Jehoshua‘ alla conquista della Palestina sono rappresentati vincitori di popoli colpevoli e corrotti e quindi odiati da Jahveh; perchè essi erano una generazione di giusti, fedeli osservatori della legge divina. Ma dopo la morte di Jehoshua‘ e degli anziani che con lui reggevano il popolo, questo segue i costumi e la religione degli antichi abitanti della Palestina; e allora succede un continuo alternarsi di decadenza e di risorgimento politico, secondo che gl'Israeliti sono peccatori, o si pentono e ritornano fedeli a Jahveh. Questo avviene fino allo stabilirsi della monarchia, che anch'essa da prima ora decade ora sorge, secondo che il primo re Shaul è obbediente ai comandi divini o ad essi si ribella. Anzi per i suoi peccaminosi portamenti la sua dinastia non può oltre lui durare, e gli succede quella davidica. David è il tipo del re giusto, religioso e fedele a Jahveh, e non ostante i suoi peccati, lo Stato israelitico giunge allora al massimo suo splendore, e la sua famiglia deve possedere stabilmente il trono. Ma i traviamenti di Shelomò (Salomone) cagionano la divisione del regno in due. Quello settentrionale è per lo più infedele a Jahveh, agitato da spessi cangiamenti di dinastia, e più presto di quello giudaico

cade e va in rovina per colpa appunto dei suoi rettori seguaci della religione di Ba'al e di Astarte. Il regno giudaico ha re ora buoni ora tristi, e le sue vicende si uniformano alla condotta di quelli; ma finalmente una sequela non interrotta di colpe sì dei principi che del popolo fa cadere anche questo sotto la potenza di Nebuchadrezzar, come Samaria era caduta dinanzi al re dell'Assiria.

Vedremo a suo luogo, e anche più d'una volta, come a questo concetto non si conformi la verità dei fatti, e come il sorgere e il cadere del popolo ebreo da altre cagioni sia stato determinato che dal seguire o no la legge di Jahveh; ma qui a noi importa di stabilire soltanto che secondo quel concetto è scritta la storia nei libri del Vecchio Testamento.

Cotesto modo di rappresentare lo svolgimento dei fatti è tutto proprio dei profeti dell'Ebraismo, i quali veramente ne hanno a poco a poco formato la religione e la morale. Essi predicavano l'osservanza agl'insegnamenti di Jahveh, come quelli che erano tutti giustizia, bontà e purità, a differenza del culto di altri Dei che imponeva riti, ora turpi, ora crudeli; e per dare una sanzione alla loro parenesi, dicevano, e dicevano in buona fede, che l'obbedienza alla legge divina sarebbe premiata, l'allontanarsene sarebbe punito. Ma il dirlo non bastava, faceva d'uopo dimostrarlo con i fatti, ed ecco sorgere nelle scuole profetiche chi raccoglie le leggende e le memorie sì orali che scritte dell'età passata, e ne forma una storia non diretta soltanto a

insegnare i fatti, ma a dare un ammaestramento morale e religioso. E non solo una volta ciò fu operato dai profeti, ma più volte e in diverse età, a mano a mano che si aveva un passato da raccontare, e da poter piegare a un tale concetto; perchè troppo spesso il presente o un passato ancora troppo vicino avrebbero potuto con la realtà dare una smentita a un concetto ideale, che a quella non si conformasse. Difatti i contemporanei di Jeremia, quando questo profeta gli esorta ad abbandonare i culti degli altri Dei, perchè avrebbero portato sciagura, e a seguire invece quello di Jahveh, che gli avrebbe resi felici, gli rispondono nella seguente maniera: « Non ti ascolteremo in quello che tu ne dici in nome di Jahveh, che anzi faremo ciò che è escito dalla nostra bocca di offrire profumi alla regina del cielo [1] e di versarle libazioni, come facemmo noi e i nostri padri, i nostri re e i nostri rettori nella città di Jehudà e nelle vie di Gerusalemme, ed eravamo sazii di cibo e felici, nè vedevamo alcun male. Ma da quando abbiamo cessato di fare profumi alla regina del cielo e di versarle libazioni, siamo privi di tutto, e dalla spada e dalla carestia siamo distrutti. » (*Jeremia*, XLIV 16-18). È vero dunque che i fatti non erano sempre tali da confermare la predicazione dei profeti; ma un

[1] Con questo nome veniva probabilmente indicata la Dea altrimenti detta Astarte. Lo Stade vorrebbe invece tradurre *la schiera dei cieli*, e intendere in generale il culto degli astri (*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1886, pag. 123-132).

adattamento della storia antica più difficilmente poteva essere smentito. E i profeti che dall'ottavo secolo prima dell'èra volgare fino ai primi tempi dopo il ritorno in Palestina nel regno di Dario Istaspe non hanno cessato d'insegnare agl'Israeliti la religione di Jahveh, non si restrinsero solo ad una predicazione, ma scrissero a mano a mano anche la storia del loro popolo, acciocchè venisse a sostegno delle dottrine che predicavano. Questo che noi diciamo è comprovato dal concetto jahvistico o profetico che domina nella presente compilazione dei libri dei *Giudici*, di *Shemuel* e dei *Re*, e anche in gran parte del *Pentateuco* e di *Jehoshua'*.

Un tale concetto può chiamarsi *jahvistico*, se badiamo al nome del Dio, in nome del quale la religione s'insegna; può dirsi *profetico*, se si considera l'indole degli scrittori.

Ora, se le scuole profetiche che veramente insegnarono e predicarono il puro jahvismo non sorsero, come testè abbiamo detto, prima dell'ottavo secolo, è chiaro che una storia scritta con intendimenti profetici non può essere anteriore a quel tempo. È vero che in un certo senso deve tenersi profeta anche Moshè; è vero che Shemuel fu profeta e istitutore delle scuole di profeti. Però erano quelli uomini che insegnavano con l'azione, e con la viva parola, e non si trova che affidassero allo scritto i loro insegnamenti. Tutt'al più nelle antiche scuole profetiche si sarà incominciato a raccogliere e compilare una parte delle leggi e dei riti religiosi che faceva bisogno conoscere per poter osservare. Ma

quello che è predicazione per molto tempo rimase affidato alla sola parola, come sappiamo essere avvenuto presso gli oratori di tutti i popoli. Nè troviamo mai detto che Elia nè Eliseo, pure grandissimi fra i profeti, scrivessero le loro predicazioni e i loro insegnamenti; eppure con essi siamo già alla metà del nono secolo.

E se di questi due che primeggiano fra i loro contemporanei non abbiamo nessuno scritto, è difficile credere che altri scrivesse. Tutt' al più si può dire che il primo profeta di cui abbiamo un breve scritto sia Joel di poco anteriore all' ottavo secolo; ma è tale l'incertezza che domina intorno all' età di quella breve profezia, che sebbene noi incliniamo a tenerla la più antica, pure non si può sopra ad essa fondare un principio cronologico. Ad ogni modo si tratterebbe di anticipare di non molto il tempo, nel quale i profeti incominciarono a scrivere i loro insegnamenti. E avessero pure incominciato con Joel fino circa dalla metà del nono secolo, non sarebbe stata ad ogni modo una storia di tal genere la prima a scriversi da loro; perchè è naturale che per un certo tempo si fossero ristretti a scrivere la predicazione e gl' insegnamenti, e poi come sussidiario di queste avessero invocato la storia.

Non vogliamo dire che prima di questa storia profetica nulla fosse scritto presso il popolo ebreo che ne narrasse gli antichi fatti. Si deve anzi decisamente affermare il contrario, e già abbiamo visto l'esistenza anteriore del libro delle *Guerre di Jahveh*

e di quello del *Retto*. Le leggende, ora rispetto a tutto il popolo, ora intorno agli eroi, si saranno certo formate prima nella tradizione orale, come avviene presso tutti i popoli; alcune avranno preso ancora forma poetica, o il racconto del fatto sarà stato accompagnato da quei canti lirici che meglio lo ricordavano; poi si sarà incominciato a scriverle, e non solo isolatamente ma anche in certe ordinate raccolte: ed ecco quale deve essere stato molto probabilmente il contenuto di quei due libri. Nè questi saranno stati i soli; è probabile che più o meno estese, di siffatte raccolte ve ne siano state parecchie, e presso le singole tribù quelle ad ognuna di esse più speciali. Da tali raccolte il primo storiografo appartenente alle scuole profetiche deve aver desunto e composto il suo scritto, non alterando la sostanza dei fatti, ma dando loro quel colorito e continuandoli in modo che si adattassero al suo insegnamento. Così è stato composto quel primo libro storico che non si trova più oggi intiero e continuato, ma interrotto e sparso in frammenti di varia estensione per tutti i libri mosaici e in quello di Jehoshua', e a questo noi diamo il nome di scritto profetico[1]. Esso incomincia con la seconda parte del 4° verso del capitolo II del *Genesi*, dove è chiaro che ha principio un racconto della creazione del tutto diverso da quello che precede, e si fa uso del

---

[1] Questo nome è stato già adottato dallo Schrader, ma in significato più ristretto che noi non facciamo.

nome divino Jahveh-Elohim, mentre fino a questo punto si usa solo questo secondo nome.

Per ciò badando solo a questo criterio dell' uso dei nomi divini molti critici distinguevano due scritti originali nel *Pentateuco*, il *jehovista* o *jahvista*, e l' *elohista*. Ma più ragioni consigliano ad abbandonare questa denominazione. In prima, perchè, se questo criterio ci può servire di guida fino al capitolo VI dell'*Esodo*, da questo punto spesso ci abbandona, usandosi del nome Jahveh anche nell' altro scritto originale.

In secondo luogo è cotesto un criterio tutto esterno e fondato soltanto sopra una sola nota caratteristica, mentre se si dà ad uno degli scritti originali il nome di profetico, si bada più a ciò che ne costituisce l' indole e l' essenza.

Finalmente, e ciò vale più che tutto, l' uso del nome Elohim si trova in un gran numero di luoghi che non possono in verun modo tenersi dello stesso scritto originale, cui appartiene il primo capitolo del *Genesi*, e per conseguenza il titolo di *Elohistico* dovrebbe allora applicarsi a due scritti originali molto fra loro diversi. A questo si ovviò col distinguere un primo e un secondo *Elohista;* ma se si può, come vedremo in seguito anche all' altro scritto che incomincia col primo capitolo del *Genesi*, dare un titolo che meglio ne rappresenti l' essenza, sarà bene non adottare un nome che può dare occasione ad equivoci. Per ora ritorniamo al nostro scritto profetico.

Il quale non deve tenersi come composizione as-

solutamente una in sè e in tutte le sue parti coerente, ma già compilazione in parte di altri scritti anteriori, e in parte di orali tradizioni. I più dei critici oggi vogliono in questa prima compilazione storica distinguere due documenti principali, un *jahvista* che avrebbe a preferenza usato il nome divino *Iahveh*, e un *elohista*, che avrebbe preferito l' altro nome divino *Elohim*.[1] Ma per quanto alcuni si siano adoperati con molto studio e accurata analisi a sceverare e ricostituire questi due elementi, pure tutti riconoscono che nello stato in cui l'*Hexateuco* ci è pervenuto il giungere alla distinzione dei due scritti originali è impresa molto difficile, per non dire quasi impossibile.[2] E noi riconosciamo di buon grado che lo scritto profetico è composto da più fonti originali, e che avrà successivamente subìto alcune altre modificazioni e aggiunte, dopo la prima sua compilazione, particolarmente per ciò che riguarda alla parte legislativa. Ma oggi fa d' uopo

---

[1] Il primo a fare questa distinzione fu l'ILGEN (*Die Urkunden des ersten Buches Moses in ihrer Urgestalt,* Halle 1798); ma il merito di averla lucidamente provata, almeno per ciò che concerne il *Genesi*, fu l'HUPFELD (*Die Quellen der Genesis und die art ihrer Zusammensetzung*) e dopo di lui fu estesa dai più dei critici a tutto l'*Hexateuco*, sebbene non si accordino nel nome da darsi a questo *Elohista.*

[2] WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs*, pag. 479; (sebbene di questo scritto l' autore abbia fatto una edizione a parte nel 1885, pure lo citiamo secondo le pagine del *Jahrbücher für Deutsche Theologie*, XXI, XXII, perchè questa numerazione è ivi ripetuta). KUENEN, *Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des alten Testaments*, I, pag. 61.

prendere questa compilazione quale l' abbiamo, notare dove è possibile le differenze e le contraddizioni per far conoscere che consta di più parti originali, e non pretendere di spingere l' analisi fino al punto di ricostituire queste nel loro stato primitivo. È qui dove peccano, a nostra opinione alcuni critici, e dove offrono troppo vulnerabile il fianco agli apologisti e sostenitori dell'antica opinione tradizionale.

Inoltre poi, spingendo fino alle ultime conseguenze questa divisione e suddivisione delle parti originali a che si arriverebbe? Non basta più nemmeno nello stesso scritto profetico distinguere un *Iahvista* e un *Elohista*, ma si arriva già a distinguere due scrittori della prima specie.[1] Un'analisi poi di tal genere, applicata a tutti i punti particolari, se può convenire a uno scritto d' indole più specialmente critica ed esegetica, non sarebbe opportuno, nè è necessario in un libro storico, che nell' esame delle fonti deve ristringersi alla distinzione degli strati, per dir così più appariscenti, e che nella loro totalità offrono un certo carattere omogeneo e simile, se non del tutto uguale. Perciò nell' esposizione e nella critica che noi faremo delle narrazioni contenute nell' *Hexateuco*, considereremo come un sol tutto questa prima compilazione storica, senza distinguere i documenti originali di cui resulta. Solo distingueremo alcuni frammenti, che anche nella com-

---

[1] Bruston, *Les deux Iéhovistes*, *Revue de Théologie et de Philosophie*. Lausanne 1885, pag. 5-34, 499-528, 602-637.

pilazione attuale ci si mostrano e per la forma e per il contenuto, staccati e isolati da tutto il rimanente. Fare qui l'enumerazione di tutte le parti sparse oggi nell'*Hexateuco,* delle quali questo scritto potrebbe ricostituirsi, sarebbe inutile e ozioso; perchè dovremo farlo nel corso stesso della storia, esponedone il contenuto. Solo aggiungeremo che consentiamo alla maggior parte dei critici che tengono questo scritto di provenienza efraimitica; perchè vi si nota in generale una certa predilezione per la tribù di Josef, vi si esalta particolarmente l'eroe efraimita Jehosua', non si accenna per nulla all' unità del culto in Gerusalemme, e si lascia ancora una certa libertà per tutto ciò che concerne le cerimonie religiose, restringendosi ad accennare i riti più generali intorno alle feste, ai sacrificii e agli usi della vita privata. E questo è consentaneo al modo di vivere dello Stato settentrionale, dove non si stabilì una vera e propria casta sacerdotale, e dove i profeti si contentavano di raccomandare la religione del solo Jahveh, escludendo quella di qualunque altro Iddio, ma non scendevano a prescrivere più minuti particolari. L'essere poi autore un efraimita non poteva formare difficoltà che questo libro fosse accettato anche nel regno giudaico; imperocchè l'autore apparteneva alle scuole profetiche, scriveva con intendimento comune ai profeti, e se i due regni di Samaria e di Gerusalemme erano politicamente divisi, la dottrina profetica ne formava l' unione ideale. Veduto così ciò che era opportuno intorno al primo scritto originale dell'*Hexateuco,* passiamo a esaminare gli altri.

§ V

Il Deuteronomista, lo scritto sacerdotale, e la compilazione dell' Hexateuco. Metodo seguito nell' esporne il contenuto.

Il movimento profetico manifestatosi nel regno settentrionale d'Israele prima con Elia e con Elisha' (Eliseo), poi con 'Amos e Hoshea', si estese e acquistò molta maggior forza nel regno giudaico, principalmente sotto i due piissimi re Ḥizqijahu (Ezechia) e Joshijahu (Josia). Si sa ormai, e altra volta esponemmo,[1] come sotto il secondo di questi re avvenne la grande riforma della religione ebraica con la promulgazione della legge contenuta nel Deuteronomio. Questa non è in sostanza se non ulteriore svolgimento delle idee insegnate e predicate dai profeti. Il culto di Jahveh reso sempre più puro, una morale ispirata a sentimenti più caritatevoli verso tutti gli afflitti dalla fortuna, e una giustizia che sa conciliare insieme il rigore e la clemenza, ma che deve mantenersi incorruttibile dinanzi a qualunque mondano interesse; ecco i principali fondamenti della legislazione deuteronomica. Ma in quanto al culto si fece un passo di più oltre l'insegnamento profetico anteriore.

Per meglio impedire qualunque pratica religiosa, che non si uniformasse a quelle dedicate a Jahveh,

[1] *La legge del popolo ebreo*, pag. 315-320.

si stabilì che non si dovessero celebrare sacrifizii fuori del tempio a quel Dio consacrato in Gerusalemme, donde la più compiuta unità del culto; mentre fino allora i luoghi dove facevansi i sacrifizii e celebravansi le feste erano stati certamente più di uno, e sparsi qua e là in tutto il paese abitato dagli Israeliti.

Questa prescrizione non fu insegnata come una innovazione che allora introducevasi, ma come un insegnamento dato fino da Moshè, nello stesso modo che si era fatto per le antecedenti leggi, e che si continuò a fare anche per le posteriori; perchè Moshè rimase sempre, nel popolo ebreo, tipo di legislatore.

A questa legge però deuteronomica, che introduceva questo nuovo importantissimo elemento nella religione ebraica, si unì, se non per opera del primo autore di essa, certo di alcuno che apparteneva alla sua scuola, un modo di concepire la storia un po' diverso dal primo narratore profetico. E infatti, secondo questo concetto, che chiameremo *Deuteronomico*, abbiamo, restringendoci per ora al solo *Hexateuco*, il proemio al *Deuteronomio* (I, 1, - IV, 40), alcune parti della perorazione, (XXXI, 1-13, 24-30. XXXII, 45-47, XXXIV, 5, 10-12) e del libro di Jehoshua'.

Noteremo nel corso della storia in quali punti queste poche narrazioni deuteronomiche si accordino, e in quali contraddicano a quelle del libro profetico. Qui non varrebbe troppo a lungo fermarcisi, perchè lo scritto deuteronomico per ciò che riguarda l'*Hexateuco*, ha più importanza rispetto alla legge e

alla predicazione profetica, che non rispetto alla narrazione dei fatti.

Sarebbe piuttosto da domandarsi in quale relazione rimasero fra loro i due scritti profetico e deuteronomico. Intorno al qual punto è da osservarsi che lo scritto profetico era essenzialmente narrativo, non molto conteneva di legislativo e di rituale, anzi possiamo affermare che, anche nella sua finale composizione, avesse di tal genere soltanto il decalogo, il primo codice, (*Esodo*, XX 22-XXIII, 19) e altre leggi e riti isolati che vennero successivamente a compierlo.[1] Ora un libro che fosse più specialmente precettivo, che raccogliesse ciò che successivamente in più età, vuoi per orale tradizionale, vuoi per iscritto, si era insegnato tanto nella legislazione civile quanto nella religione, e aggiungesse per ultimo ciò che dalla riforma del re Joshijahu si era innovato, formava molto naturalmente il compimento del libro profetico. Per ciò non è difficile, come si opina

[1] Di queste che altrove abbiamo chiamato: *Novelle al primo codice* ripeteremo qui la enumerazione:

1° Istituzione di Magistrati. *Esodo*, XVIII, 21-26.

2° Distruzione dei popoli chena'anei e amalechiti. *Esodo*, XXIII, 20-43; XVII, 14-16.

3° Commemorazione dell'uscita dall'Egitto, rito delle azzime, consacrazione dei primogeniti. *Esodo*, XIII, 3-16.

4° Animali puri e impuri. *Levit.*, XI in parte.

5° Prescrizioni sulla lebbra. *Levit.*, XIII.

6° Santità della vita. *Levit.*, XIX, 1-5, 9-19, 23-27.

7° Prescrizioni sulle unioni proibite, contro il culto del Dio Moloch, e contro la divinazione. *Levit.*, XX, XVIII.

8° Nazireato. *Num.*, VI, 2-8.

oggi da molti critici, che dello scritto profetico e del Deuteronomico sia stata fatta una compilazione, e per così dire quasi un corpo solo.[1]

Nè ciò deve essere stato lavoro che abbia incontrato serie difficoltà. Staccando dalla narrazione profetica ciò che concerneva la morte di Moshè, e la conquista della terra di Chena'an, e inserendovi quello che oggi costituisce la maggior parte del *Deuteronomio,* si era ottenuto il fine di aggiungere al libro narrativo un più sistematico corpo di leggi e di precetti religiosi che in quello non si conteneva. Il profetismo poteva esser contento di avere così in certo modo compiuto e consacrato il proprio insegnamento e le proprie predicazioni. E questo lavoro di compilazione certo si faceva negli ultimi tempi del regno giudaico, prima che Gerusalemme cadesse in mano del re babilonese.

Quello che avvenisse dei Giudei durante il loro esilio in Babilonia possiamo piuttosto desumerlo da indizii indiretti, che saperlo per certe notizie; imperocchè narrazioni di quel tempo ci mancano affatto. Però abbiamo due grandi scrittori profetici, Ezechiele e il così detto Pseudo Isaia, e oltre a ciò non pochi Salmi, i quali attestano come i Giudei non avessero per nulla rinunziato alla speranza di ritornare, quando che fosse alla terra dei padri loro, e adorarvi di nuovo Jahveh con cuore più puro e

---

[1] KUENEN, *Religion of Israel,* II, pag. 39 e seg.; WELL HAUSEN, op. cit., pag. 478; REUSS, *L'Histoire Sainte et la Loi*, I, pag. 268.

fede più costante di ciò che non avessero fatto prima dell' esilio; e i loro voti, come sappiamo, furono adempiuti, quando il regno babilonese divenne conquista dei Medo-Persiani. I fatti che concernono il ritorno dei Giudei in Palestina, e il sorgere del nuovo loro Stato saranno raccontati al debito luogo; ma ora intanto fa d'uopo vedere come continuasse presso di loro a svolgersi secondo altri concetti il lavoro della storiografia.

Come prima dell'esilio assiro-babilonese la forza ideale dell'Ebraismo stava nei suoi profeti, così nei primi tempi dopo il ritorno stette nel Sacerdozio, e poi negli Scribi e nei Dottori, quando i sacerdoti si corruppero e tennero più a cuore gl' interessi mondani che i principii religiosi.

La predicazione di Ezechiele, che durante l' esilio stesso di Babilonia, aveva fra le altre cose costituito una vera legge sacerdotale (*Ezechiel*, XL-XLVIII), e l'essere sorto un nuovo tempio in Gerusalemme erano due circostanze che favorivano al massimo grado lo svolgersi di un indirizzo sacerdotale nelle idee religiose dello Stato risorto, che allora davvero divenne a poco a poco ciò che costituì il Giudaismo, diverso e non poco dalla più antica religione degli Israeliti.[1] Allora, come altra volta dimostrammo,[2] si costituì quella legislazione sacerdotale le cui parti si ritrovano oggi nell'*Esodo*, XXV, 1-XXXI, 17; XXXV, 1-XL, nella quasi to-

[1] KUENEN, *The religion of Israel*, II, pag. 249 e seg.
[2] *La legge del popolo ebreo*, pag. 407 e seg.

talità del Levitico, e nelle leggi sparse nel libro dei *Numeri*. Ma insieme con questa legge si formò ancora un'altra storia delle antiche vicende del popolo ebreo, che incominciando dall'origine dell'Universo, secondo una tradizione differente da quella accolta dallo scrittore profetico, e continuando a traverso le leggende patriarcali, e quelle del soggiorno degli Ebrei in Egitto, e della peregrinazione del deserto, giunse fino alla conquista di Chena'an.

L'uso del nome *Elohim* fatto in questa narrazione dal I capitolo del *Genesi* fino al VI dell'*Esodo* l'aveva fatta chiamare *Elohistica*, ma noi preferiamo chiamarla col Kuenen,[1] *sacerdotale*, per le ragioni già sopra accennate. Questo scritto sacerdotale a differenza del profetico ha uno scopo più dottrinale che storico; o per dir meglio, se anche lo scrittore profetico si vale principalmente della narrazione dei fatti per trarne un insegnamento, quello sacerdotale relega i fatti in luogo secondario, e dà maggiore risalto alle leggi e ai riti. Lo scopo suo è d'insegnare una legge religiosa fino nelle menome sue particolarità, con i più minuti precetti che la mente del sacerdozio possa escogitare; questo è il quadro, la narrazione dei fatti ne forma soltanto la cornice. La narrazione dell'Universo creato in sei giorni col riposo di Elohim nel settimo è fatta principalmente per consacrare il precetto religioso del riposo del Sabbato; l'apparizione di Elohim ad Abram per

---

[1] *Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des alten Testaments*, I, pag. 62.

promettergli che la sua progenie avrebbe posseduto la terra di Chena'an (*Genesi*, XVII) ha per iscopo principale di riportare fino ai più vetusti tempi il rito della circoncisione; la descrizione dell'accampamento degli Ebrei nel deserto tende, più che altro, a riportare fino ai tempi mosaici la consacrazione di un solo luogo per il culto, e di una casta sacerdotale segregata e distinta al di sopra di tutto il resto del popolo; e così potrebbero di tal genere moltiplicarsi gli esempi. Questa tendenza dello scritto sacerdotale ha fatto sì che, mentre è diffuso in tutta la parte legislativa e rituale, rimanga arido in quella narrativa, nella quale si ferma con maggiore compiacenza sulle genealogie, sui computi così statistici come cronologici, in tutto ciò che forma insomma la parte esteriore della storia; ma non ci presenta in verun modo la vivacità e naturalezza dello scritto profetico per tutto ciò che concerne le antiche leggende e tradizioni. Lo supera però da un altro lato nello stato in cui ora relativamente trovansi nella compilazione presente dell'*Hexateuco*, vogliamo dire per un maggiore ordine, e una maggiore coerenza delle sue parti. E ciò dipende dall'essere lo scritto profetico non di una sola mano, ma già compilazione di più fonti; mentre lo scritto sacerdotale, se pure quale oggi lo abbiamo, è passato a traverso più compilazioni, si può dire che in queste si facevano solo aggiunte e modificazioni con istudio però di non guastarne la originale unità.

Se poi la parte narrativa di questo scritto è un accessorio di quella rituale e legislativa, la quale

non si può far risalire a tempi anteriori della prima età dopo il ritorno dall'esilio come altrove abbiamo dimostrato,[1] ne viene di conseguenza che in questi stessi tempi deve esser posta la data di questo scritto, che sarà rimasto per qualche tempo parallelo a quell'altro già formato innanzi all'esilio mediante la compilazione dello scritto profetico e del deuteronomico.

A quest'opinione, che fa scendere a età così bassa la composizione di tanta parte narrativa e legislativa dell'*Hexateuco*, si obbietta da alcuno che il primo capitolo del *Genesi*, che ne formerebbe il principio, è così solenne ed austero che rivela maggiore spontaneità di concetto, ed efficacia di forma che a quella età non possa attribuirsi. Quando pur ciò fosse vero rispetto a quel capitolo, l'obbiezione poco varrebbe, rimanendo ristretta a un solo passo; perchè in nessun modo potrebbe dirsi altrettanto di veruna altra parte dello scritto sacerdotale, e potrebbe l'autore sul bel principio del suo lavoro avere fatto uno sforzo di stile e di arte. Ma, considerata meglio la cosa, si vedrà che l'obbiezione non ha davvero in sè stessa alcun fondamento. È solenne, è vero, il primo capitolo del *Genesi*, ma di una solennità tutta teologica, dove non alita nemmeno un'aura d'ingenuità popolare, e di semplicità primitiva.

Quell'armonica corrispondenza dei sei giorni, quel

---

[1] *La legge del popolo ebreo*, pag. 153-166, 407-411.

procedere così artificiosamente studiato da un elemento all'altro della creazione, quell'Elohim che sovrasta all'Universo, e al genere umano, che lo benedice dopo averlo creato, ma non viene con esso in diretta comunicazione, è concetto sublime, se vogliamo; ma per questo appunto prodotto di una più lenta riflessione, e di riflessione teocratica e sacerdotale. Paragoniamo questo concetto della creazione, con quello tanto più popolare di Jahveh che crea Adam prima delle piante e degli altri animali, che trae la donna dal fianco dell'uomo, e poi col mito del paradiso terrestre e del peccato originale, e ci persuaderemo che in questo è davvero la leggenda primitiva, e che l'altro della sistematica creazione in sei giorni, sebbene non inventata nemmeno essa dallo scrittore sacerdotale, e fondata su antiche tradizioni, è elaborato però in una età, nella quale il pensiero riflessivo di un insegnamento teocratico prevaleva sull'espressione naturale e ingenua delle popolari credenze.

Il persuadersi della successiva formazione di questi tre strati narrativi e legislativi, profetico, deuteronomico, e sacerdotale, che noi crediamo aver servito di materiale alla compilazione dell'*Hexateuco* trova poi un'altra difficoltà nel modo col quale siamo abituati da secoli a considerare i libri del Vecchio Testamento. Per noi formano un Canone tenuto come sacro prima dagli Ebrei, poi da tutte le Chiese Cristiane. E perciò si obbietta: quando già esisteva un libro che si dava per rivelato, come se ne formò un altro, e poi un terzo, che si arrogavano

lo stesso vanto, e come furono tenuti per sacri tutti e tre?

Ma, ragionando in tal modo, si erra, riferendo a certe età le condizioni molto diverse proprie di altre posteriori. I libri del Vecchio Testamento acquistarono il concetto di sacri soltanto dopo che il Canone fu stabilito; prima che ciò avvenisse, si giudicavano con molta più libertà. Tanto è vero che si disputò nell'Ebraismo fino a tempi posteriori al Cristo sulla canonicità di certi scritti.[1] L'ispirazione poi attribuita, e sinceramente creduta, allo scrittore di un libro lo fa tenere in grande venerazione; ma non sì che questa si neghi ad altro libro che si abbia eguale motivo di tenere del pari ispirato. E se vi si notano contraddizioni, si cerca in altro modo di conciliarle. Questo avvenne e avviene tuttora anche molto dopo che il Canone fu stabilito. Chi può dire che i diversi libri del Vecchio Testamento contengano tutti la medesima dottrina? Nel profeta Ezechiele si trovano disposizioni rituali che non concordano certo con quelle della legge mosaica, e sebbene la difficoltà fosse avvertita anche dai Talmudisti, pure questa contraddizione non impedì di tenere ispirato e sacro il libro di quel profeta.

Alcuni passi dei Salmi[2] farebbero ragionevolmente supporre che chi gli scriveva non credesse all'immortalità dell'anima, eppure ciò non ha impedito

---

[1] *Talmud bab. Shab.*, 13,[b] 30,[b] *'Edujoth,* V, 5, *Ḣaghigà* 12[a], *Menaḣoth* 45[a]. *Aboth de Rabbì Nathan*, I.

[2] VI, 6, XXX, 10, LXXXVIII, 11; CXV, 17.

da secoli di cantarli come inni di preghiera nel seno di due religioni, che la pongono come uno dei loro dogmi fondamentali. Nell' *Ecclesiaste* si leggono sentenze degne di uno scolare d' Epicuro, e non ostante quel libro è tenuto come di morale dottrina tanto nell' Ebraismo, quanto nel Cristianesimo. I quattro Evangeli canonici sono ben lungi dall'essere in tutto concordi sulla vita e sugli ammaestramenti di Gesù. Le lettere di Paolo in più d'un punto dottrinale differiscono da quelle cattoliche e dall'*Apocalisse.* E come tutte queste divergenze non hanno impedito nè all'Ebraismo nè al Cristianesimo di tenere divini e santi questi diversi scritti, molto più è facile pensare che si venerassero come ispirati tre scritti diversi in un tempo, nel quale dominava su questo punto molta maggiore libertà che posteriormente alla fissazione del Canone.

In ultimo poi è da farsi anche questo ragionamento. O le differenze e le contraddizioni fra i documenti originali dell' *Hexateuco* ci sono o non ci sono.

Se non ci sono, non fa difficoltà che successivamente si siano formati questi tre libri e siano stati accettati. Se ci sono, è ragionevole l'ammettere che scritti non concordi in molti punti siano stati composti da più autori in età diverse, e irragionevole è sostenere che siano opera di un solo scrittore in uno stesso tempo, e che questi abbia data come una storia che raccontava il vero, quella che in più punti narrava la stessa cosa in modo diverso, e come una legislazione da osservarsi tutta fedelmente quella

che conteneva più prescrizioni contraddittorie. Ma in fatto le differenze e contraddizioni fra le diverse parti dell'*Hexateuco* si notano, per conseguenza non può ammettersi se non la successiva e diversa composizione di esse.

Non è a credersi però che lo scritto sacerdotale rimanesse a lungo staccato dalla compilazione già esistente, presto fu ad essa riunito da altro compilatore. Ma questo aveva a compiere lavoro molto più difficile; imperocchè se il *Deuteronomio* poteva rispetto allo scritto profetico tenersi poco più che un compimento legislativo, e bene con quello unirsi; non così lo scritto sacerdotale, che aveva tutta una storia parallela a quella profetica e un rituale religioso ispirato a principii in gran parte diversi. E da studiarsi quindi quale fu il modo che quest'ultimo compilatore tenne nel suo difficile lavoro; tanto più difficile in quanto si propose un ordinato disegno per dare alla sua composizione quella unità che maggiore si poteva.

Una compilazione di tal genere può sembrare strana a noi, che ormai dell'individualità letteraria abbiamo ben altro concetto; ma non così presso quei popoli e in quelle età nelle quali i lavori storici e legislativi rimanevano molto più impersonali. E ciò avvenne specialmente nei Semiti, la cui storia per la maggior parte è composta da leggende e tradizioni diverse e anche talvolta contraddittorie, senza che il compilatore si curi di concordarle, quasi che il principale scopo sia di non perdere nulla di ciò che le antiche leggende hanno tramandato. Ma il com-

pilatore dell'*Hexateuco* ha avuto inoltre il pensiero di combinarle in modo, che è stato d'uopo di non poco studio per discoprirne la diversità di origine, e le ricuciture che le riuniscono insieme. Egli ha preso certo come fondamento principale del suo lavoro lo scritto sacerdotale, come quello che si mostrava in sè il più armonico, e ancora perchè si uniformava al suo proprio intendimento più legislativo e rituale che narrativo. Da questo lato potrebbe accettarsi la denominazione data da alcuni critici tedeschi a questo documento, di *Scritto fondamentale* (*Grundschrift*);[1] ma non perchè esso sia stato il primo e più antico nucleo della compilazione dell'*Hexateuco*, intorno al quale poi si siano raggruppati gli altri scritti. Abbiamo veduto che il fatto avvenne in tutt'altro modo.

Le fonti poi che il compilatore aveva dinanzi a sè, ora raccontavano fatti eguali nel medesimo modo, ora li raccontavano in modo diverso, e ora raccontavano fatti del tutto differenti. Nel primo caso di racconti eguali dello stesso fatto la ripetizione doveva apparire inutile, per conseguenza doveva adottarsi a preferenza una tradizione e sopprimere l'altra. Nel secondo caso che lo stesso fatto fosse raccontato in modo diverso, o si poteva seguire lo stesso metodo che nel primo, oppure seguire una di queste altre due vie. O conservare le due tradizioni una in seguito all'altra, o intrecciarle insieme in modo da formare

[1] NÖLDEKE, *Untersuchungen zur Kritik d. A. T.*, **pag. 3**; TUCH, *Die Genesis*, pag. XL.

un solo racconto. Ma tanto nell'una quanta nell'altra di queste due vie al compilatore era necessario mettere qualche cosa di proprio per attenuare, se non togliere in tutto, la diversità e la contraddizione fra i due diversi racconti, o per combinarli in modo che ne resultasse uno solo. Un esempio del primo metodo lo abbiamo nei due racconti della creazione ricuciti uno in seguito all'altro; ma in maniera che a prima vista il secondo che appartiene allo scritto profetico, sembri compimento del primo che deriva dallo scritto sacerdotale. Un esempio della seconda maniera lo abbiamo nella narrazione del diluvio, dove le due fonti sono intrecciate insieme, e certo alcuni tratti sono soppressi ora nell'una ora nell'altra; acciocchè la ripetizione delle stesse circostanze non nocesse alla unità del racconto. Ma pure il lavoro del compilatore non è riuscito a togliere la contraddizione sul numero degli animali che Noaḣ avrebbe dovuto raccogliere nell'arca, nè intorno al tempo della durata del diluvio.

Nel terzo caso poi di trarre da una delle sue fonti ciò che nell'altra era taciuto, l'arte del compilatore doveva restringersi a trovare il luogo opportuno dove inserire questi fatti in modo che l'economia generale ne fosse guasta il meno possibile. Così il racconto del paradiso terrestre, del peccato originale, di Abel e di Qain, e la genealogia dei Qainiti non si trovavano nello scritto sacerdotale, e il compilatore inserì questi importanti miti, e leggende fra la creazione e la genealogia dei Shetiti.

Naturalmente nell'*Hexateuco*, quale oggi lo ab-

biamo, la critica che s' impone il compito di secernere le fonti originali s' imbatte in maggiori difficoltà ogni qualvolta le narrazioni non sono ricucite l'una in seguito all'altra, ma intrecciate insieme in modo da formare un sol tutto sebbene non molto in sè consentaneo. E la difficoltà si accresce; perchè il compilatore intrecciando insieme le diverse narrazioni, non ha potuto conservarle nella loro integrità, ma ha soppresso qualche cosa ora nell' una, ora nell' altra, e spesso è stato costretto a modificare, o anche ad aggiungere qualche cosa del suo. E questo è il caso più frequente nella parte narrativa dell' *Hexateuco*.

In quanto alla parte legislativa possiamo dire che il compilatore ha lasciato le sue fonti quasi nella loro forma originale. Si è contentato di distribuirle in quelle parti della sua composizione, dove gli sembrava più opportuno, e talvolta ha intersecato qualche disposizione del codice sacerdotale a compiere o modificare altra più antica. Così a cagione di esempio nella legge sui Nazirei, all' antica disposizione contenuta nei primi otto versi del capitolo VI dei *Numeri*, fu aggiunto tutto l'altro rito più recente (9-21) intorno al sacrifizio che doveva offrirsi dal Nazireo, o caduto involontariamente in istato d'impurità, o al termine del suo Nazireato. E in mezzo alle leggi tutte d'indole morale e agricola del capitolo XIX del *Levitico*, troviamo il rito tutto sacerdotale del sacrificio espiatorio per l' uomo colpevole di delittuoso accoppiamento (vv. 20-22). Ma queste intersecazioni nella parte legislativa non sono molte, e abbiamo in essa piut-

tosto la sovrapposizione di più raccolte legislative, e anche di più leggi isolate. Anche in questa parte però talvolta il compilatore avrà dovuto mettere qualche breve tratto di suo, che servisse di nesso o di transizione fra quelle parti che altrimenti sarebbero rimaste troppo staccate.

Per tal modo il compilatore dell'*Hexateuco* riuscì a comporre uno scritto, che, vario per i diversi documenti originali di cui consta, presenta nel suo tutto unità. Questa resulta dall'intento del compilatore di fare una sola storia del popolo israelita riannodata all'origine dell'Universo, che mostrasse come era stata cura della Provvidenza di condurlo alla conquista della terra di Chena'an, dopo avergli insegnato una legge non meno civile e morale che religiosa. Ma questa unità, che resulta dal tutto, e che apparisce come lo scopo a cui il compilatore ha mirato, non toglie che non si avvertano le diversità, le dissonanze, le incoerenze, che sono rimaste pur sempre tra le narrazioni, e tra le leggi che derivano dai varii documenti. Tutte le quali cose furono da noi già precedentemente accennate, e meglio saranno esposte nel corso della Storia.

L'*Hexateuco* però sebbene non opera in sè originale nè una, e molto meno scritta dai contemporanei dei fatti che narra, è raccolta ad ogni modo preziosissima delle antiche leggende di un popolo che non ostante la sua piccolezza, lasciò di sè così profonda traccia nel mondo. Le tradizioni conservateci nell'*Hexateuco* sono tutte da prendersi in seria considerazione per ognuno che voglia ritessere

la storia degl'Israeliti. O questa in nessun modo può farsi, e allora renunziamoci, e cominciamone la storia da età assai più recente; o piuttosto è da credersi che in mezzo alle leggende eroiche di tutti i popoli possiamo ripescare una parte di vero, e allora per il popolo Israelita non abbiamo se non a studiare l'*Hexateuco*, sceverarne le diverse tradizioni, e vagliare la leggenda per ritenerne ciò che può contenere di reale separato da quello che vi ha aggiunto o la fantasia popolare, o quella degli scrittori, o il sentimento religioso dei profeti e dei sacerdoti.

Questo è quello che ho tentato di fare in questa mia *Storia degli Israeliti* per ciò che concerne tutto il tempo che si stende dalle origini fino alla morte dell'efraimita eroe Jehoshua'.

Il metodo tenuto da altri di seguire passo passo la narrazione del Vecchio Testamento, come i fatti fossero avvenuti in quello stesso ordine, senza avvertire che abbiamo più narrazioni parallele, sebbene in alcune circostanze diverse, a me sembra fallace, perchè dà un'idea erronea non meno della leggenda che della storia. Il ricostituire poi, come si fa da altri, gli avvenimenti nel modo che si crede siano realmente avvenuti, senza mettere innanzi agli occhi del lettore i varii racconti tradizionali come ci furono tramandati, mi sembra dall'altro lato troppo arbitrario; perchè sostituisce a quelli una opinione, che per quanto possa essere saggiamente ragionata, rimane sempre individuale. Perciò ho preferito di esporre prima il racconto tradizionale come trovasi nella Bibbia, ma distinguendo sempre le diverse fonti;

acciocchè il lettore conosca a quale di esse appartiene, e poi discuterne e ricostituirne la parte reale dentro a quei confini che mi è sembrato possibile, e senza abbandonarmi a troppo ardite congetture. Ho incominciato quasi sempre l'analisi espositiva dal racconto dello scritto sacerdotale, sebbene posteriore in ordine cronologico, per le seguenti ragioni. In prima perchè, come abbiamo accennato, il compilatore pose lo scritto sacerdotale come fondamento della sua composizione, ed è quello che maggiormente ha contribuito a imprimergli il carattere di unità. In secondo luogo poi, perchè più facilmente si distingue e si separa dagli altri elementi di origine diversa, dimodochè, tolto prima di tutto ciò che forma in ogni ciclo di leggende e tradizioni la parte dello scritto sacerdotale, si ha per così dire più sgombrato il campo a stabilire ciò che appartiene ad altro documento originale. Per ultimo, perchè i racconti dello scritto sacerdotale si tengono meglio uniti fra loro; mentre quelli dello scritto profetico, come lo intendiamo noi, prendendolo come lavoro già resultante da una compilazione, restano sovente spezzati e quasi *membra disjecta*. Da questo lato avevano una apparenza di ragione quei critici che tenevano lo scritto profetico non un lavoro indipendente in sè, ma resultante da più frammenti diversi posti dal compilatore a compiere i racconti dell'altro suo documento.[1] Ma osservazioni più accurate

[1] De Wette-Scrhader, *Einleitung*, 8ª, § 201; Bleek, *Einleitung*, 4ª, § 42 e seg.; Tuch, op. cit. pag. LI.

hanno condotto a concludere che questa opinione non era da accettarsi; perchè se lo scritto profetico nella presente composizione del *Pentateuco* ci appare spesso non più che un compimento dello scritto sacerdotale, pure staccandone da questo tutti gli elementi che lo costituiscono, quello resulta una composizione abbastanza continuata in sè, e improntata di indole tutta propria nella sostanza e nella forma, oltrechè le ragioni storiche insegnano che è da tenersi più antica.[1] Coi criterii adunque, e nel modo che abbiamo fin qui spiegati, sarà narrata la Storia degl'Israeliti per tutto quel tempo che costituisce il contenuto dell'*Hexateuco*.

§ VI

Il Libro dei Giudici e i Capitoli I-VII del 1° Shemuel.

Non si chiude però con la morte di Jehoshua' quella che, secondo la realtà dei fatti, può costituire la prima parte della storia degl'Israeliti; ma continua invece per tutta l'età dei Giudici sino alla costituzione della monarchia. A noi, quindi, che ci siamo proposti di narrare per ora la storia di tutta questa parte fa d'uopo proseguire ancora l'esame delle fonti. I più dei critici sono d'accordo nel cre-

[1] Graf, *Die Geschichtlichen Bücher, d. A. T.*, pag. 94 e seg.; Kayser, *Das vorexilische Buch des Urgeschichte Israels*, pag. 111; Reuss, *Die Geschichte der heiligen Schriften A. T.*, § 213-216; *L'Histoire sainte et la Loi*, I, 192-199.

dere che lo scritto sacerdotale non vada oltre la conquista del paese di Chena'an attribuita a Jehoshua';[1] ma in quanto alle altre fonti dell' *Hexateuco* alcuno le vuole trovar tutte anche nel libro dei *Giudici*;[2] altri opina che non solo in questo, ma anche nei libri di *Shemuel*, e in buona parte di quelli dei *Re* si trovino due scritti jehovisti e uno elohista;[3] altri finalmente tengono il libro dei *Giudici* per la maggior parte opera del Jehovista,[4] detto da noi scrittore profetico. Diciamo il vero che ci sembra in questo punto vedere i critici troppo dominati da un principio di sistema. L'esame interno di detti libri induce al contrario l'opinione che ci troviamo dinanzi a narrazioni composte in ben altro modo. Nel libro dei *Giudici* fa d'uopo distinguere i fatti che vi sono narrati, e che ne costituiscono, per così dire, la materia, dal modo col quale questi fatti sono stati l'uno con l'altro insieme combinati e connessi con le precedenti narrazioni dell' *Hexateuco*, e che ne costituisce la forma. In questa puossi vedere l'opera di uno scrittore profetico, o anche se vuolsi deuteronomico,[5] ma non in quelli. L'ana-

---

[1] L' EWALD, *Geschichte*, I, pag. 137) crede che nell' originale composizione giungesse fino alla costruzione del tempio.

[2] SCHRADER, *Einleitung* del WETTE, 8ª, § 209.

[3] BRUSTON, *Les Deux Jéhovistes-Revue de Théologie et de Philosophie*, Lausanne, 1885, pag. 34, 499-528.

[4] GRAF, *Die Geschichtlichen Bücher d. A. T.*, pag. 97.

[5] Che domini nel libro dei *Giudici* il concetto deuteronomico è opinione del VELLHAUSEN (*Geschichte Israels*, I, pagine 238-256).

lisi che ora faremo del libro dei *Giudici* potrà a parer nostro dimostrarlo. La prima parte di esso (I, 1-II, 6) racconta come le diverse tribù e nominatamente quella di Jehudà aiutata da Shim'on, e quelle di Josef, di Zebulun, d'Asher, di Naftalì e di Dan procedessero ognuna separatamente alla conquista delle terre dei Chena'anei e degli Emorei, e come si acconciassero a vivere provvisoriamente misti con quelli fra i primi abitanti che non poterono vincere. Quindi si fa apparire l'angelo di Jahveh per rimproverarli di essere venuti a patti con i popoli palestinesi, mentre già da tempo erano stati avvertiti di non farlo; perchè sarebbe stata loro una occasione di peccato.

Ora questa narrazione della conquista non si accorda in nessun modo con quelle che intorno allo stesso argomento abbiamo nel libro di Jehoshua'; perchè qui appare che nessuno dei paesi all'occidente del Giordano fosse conquistato, e che ogni tribù procedesse separatamente per proprio conto, non tutte insieme riunite in un interesse comune. Dimodochè qui abbiamo una brevissima narrazione della conquista dei paesi cisjordanici che non può provenire nè dallo scrittore profetico, nè da quello deuteronomico, nè da quello sacerdotale, che in ben altro modo l'avevano concepita. Però, come a suo luogo sarà dimostrato, questo primo capitolo è un documento preziosissimo, perchè ci racconta i fatti in modo molto più consentaneo alla storica verità. E se discorde come è dalle narrazioni che lo precedono non è stato dai compilatori soppresso, ma soltanto

si sono studiati di riconnetterlo con quelle come meglio potevano, dobbiamo saperne loro non piccolo grado. È chiaro che i fatti narrativi non possono essere accaduti dopo la morte di Jehoshua'; perchè si parla della conquista di quegli stessi paesi che sarebbe già stata compiuta da quel rettore del popolo. Abbiamo dunque in questo documento una storia della conquista parallela, ma diversa da quella contenuta nel libro di *Jehoshua'*. Noi la crediamo di origine più antica; perchè racconta i fatti con più sincerità e verità, senza adattamenti nè profetici nè sacerdotali. Si vedono le tribù israelite proprio in quello stato di disgregamento in cui vissero per molto tempo; non è nominato nemmeno un capo, o un duce, da cui fossero guidati, e perfino la frase « i figli d'Israele interrogarono Jahveh » (I, 1) mostra quell'antico modo di consultare la volontà divina, mediante qualche specie di popolare divinazione indipendente dall' intermezzo di un profeta o di un sacerdote. Chi ha conservato però questo importante documento, e lo ha posto nel luogo ove ora trovasi, lo ha connesso col libro precedente premettendoci le parole: « E fu dopo la morte di Jehoshua', » le quali per le ragioni già dette non possono appartenere allo scrittore originale di tutto il rimanente del capitolo. Di più lo stesso compilatore vi ha soggiunto i vv. 1-5 del capitolo II per adattare il racconto a un preconcetto profetico, quale è quello di non dovere fare nessun patto con i Chena'anei, ma di distruggere i loro altari, per non cadere nel peccato di adorare le loro divinità.

Ora dopo questa introduzione ogni lettore si aspetterebbe che la narrazione procedesse al racconto dei fatti; ma invece si ricomincia da capo a parlare della morte di Jehoshua‘, ripetendo in parte ciò che si contiene nella fine del libro stesso di quell'eroe (XXIV, 28-31), e poi si dà il disegno di quasi tutto il libro dei *Giudici* secondo questo concetto profetico, che, abbandonando gl'Israeliti la religione di Jahveh e adorando Ba‘al e Astarte, erano consegnati in mano dei nemici; e quando poi si pentivano, sorgeva un *Shofet* (Giudice) a salvarli. Ma alla morte di questo ricadevano nelle prime colpe, e di nuovo Jahveh li puniva sottoponendoli a fieri nemici (II, 6-III, 6). Così abbiamo in questo passo una seconda introduzione, che non poteva in nessun modo trovarsi insieme con la prima nella originale composizione del libro.

Se questo avesse incominciato, come ora incomincia, con le parole « e fu dopo la morte di Jehoshua‘ » come sarebbe stato possibile, che poi al v. 6 del capitolo II si dicesse: « E Jehoshua‘ congedò il popolo, e i figli d'Israele andarono ciascuno alla sua possessione per impadronirsi del paese . . .; e morì Jehoshua‘ figlio di Nun servo di Jahveh in età di 110 anni? » La duplicità adunque della introduzione ci dimostra, che il libro dei *Giudici* nella sua presente forma è passato per lo meno a traverso due compilazioni.

Inoltre chi ha scritto la seconda introduzione, per adattare le narrazioni del libro dei *Giudici* a un disegno conforme al preconcetto profetico, non

si è contentato di quella, ma ad ogni singola storia di ognuno dei Giudici ha posto introduzioni di tal forma: « Fecero i figli d'Israel ciò che è male in presenza di Jahveh ... e si accese l'ira di Jahveh » (II, 7-8), oppure: « e continuarono i figli d'Israel a fare il male in presenza di Jahveh » (ivi, 12, IV, 1; VI, 1; X, 6; XIII, 1) e formò così il passaggio dalla storia di un Giudice a quella dell'altro, o per dir meglio soltanto fra i sei maggiori Giudici, chè fra quelli di minor conto, di cui si sa poco più che il nome, tali passaggi non si trovano; perchè non è detto che salvassero il popolo da qualche soggezione straniera. Fra il giudicato di Debora e quello di Ghid'on abbiamo ancora l'intervento di un anonimo profeta, il quale altro non fa se non rimproverare gl'Israeliti dei loro peccati (VI, 7-10). Ma questo breve passo interrompe talmente il filo della narrazione, senza del resto farla in nulla avanzare, che deve tenersi anche questo come interpolazione del compilatore.

Nè altrimenti è da giudicarsi del più lungo di questi passaggi nel capitolo X (6-16), che è quasi una ripetizione compendiata di una parte della stessa introduzione.

Tolte così dal libro dei *Giudici* le aggiunte dei compilatori ci restano: 1° la storia breve, ma popolare e più vicina al vero, della conquista (I 1^b-36); 2° le narrazioni intorno ai Giudici 'Othniel, Ehud, Baraq e Debora, e Ghid'on, intorno all' usurpatore Abimelech, ad Iftaḥ, e a Shimshon. Fra questi maggiori Giudici sono registrati anche quelli detti mi-

nori, cioè Shamgar fra Ehud e Debora (III, 31) Tola' e Jair fra Abimelech e Iftaḣ (X, 1-5), Ibzan, Elon, e 'Abdon fra Iftaḣ e Shimshon (XII, 8-15). E questa è la parte propriamente narrativa e principale del libro (III, 7-XVI, 31). Noi crediamo che le narrazioni intorno ai maggiori Giudici siano tratte da tradizioni popolari e presto fossero poste per iscritto, in modo da formare una popolare storia eroica. Alcune di esse portano visibilmente le traccie di una doppia tradizione, come senza dubbio può affermarsi in ispecie di quella di Ghid'on; e lo dimostreremo, quando saremo ad esporla nei suoi particolari. Altre sono state adattate alle narrazioni profetiche che già correvano, quando la compilazione del libro dei *Giudici* fu fatta da qualche scrittore di quella scuola, e ciò vedesi principalmente nella narrazione intorno ad Iftaḣ. Nella quale con una lunga interpolazione (XI, 12-28) si volle adattare ciò che in fatto avvenne nella guerra fra gli Ammoniti e Israel con la narrazione profetica, che attribuiva all' età mosaica la conquista dei paesi transjordanici.

Non si potrebbe egualmente affermare di tutti i sei Giudici minori che siano attinti ad antiche tradizioni, quando di loro si sa soltanto il nudo nome; perchè è difficile che questo rimanga vivo nella leggenda popolare, se non è accompagnato dalla memoria di qualche fatto. Ma anche fra questi Shamgar che uccide 600 Filistei con un pungolo da buoi (III, 31); e Jair che con trenta figli conquista trenta borghi, paiono appartenere alla tradizione

popolare; gli altri quattro possono con più facilità provenire non dalla più antica storia, ma dalla compilazione profetica. Crediamo ancora provenga da fonte di tradizione popolare la prima delle due appendici alla storia dei *Giudici* (XVII, XVIII), nella quale si narra il culto istituito in casa sua dall'Efraimita Micha, e i tentativi dei Daniti per cercare al settentrione della Palestina nuovi possessi. Tanto l'uno che gli altri sono così contrari al concetto profetico della storia israelitica, che sono impossibili a spiegarsi, se non si ammette che quella narrazione già fosse esistita nella tradizione popolare, come di fatti veri di cui serbavasi vivissima memoria, e che era difficile distruggere.

Al contrario la seconda appendice (XIX-XXI), dove si suppone una certa unità politica del popolo israelita, dove questo si fa ascendere a un numero impossibile di uomini armati (426,700), e dove finalmente si rappresenta come sacerdote riconosciuto da tutto il popolo Pineḣas nipote di Aharon, è da tenersi leggenda di finzione sacerdotale.

Ma se con questa leggenda ha termine il libro dei *Giudici*, quale oggi trovasi nel Canone, non è da credersi che così fosse nella prima compilazione, perchè 'Elì e Shemuel, della cui giudicatura trattasi nei primi sette capitoli del 1° libro di *Shemuel* compiono la serie dei Giudici, prima che si passi a dire della costituzione della monarchia, e un vero e proprio libro che voglia intitolarsi dei *Giudici*, dovrebbe comprendere anche quelli. Perciò anche di essi ora daremo un cenno, senza tenere discorso delle fonti

di tutti e due i libri che da Shemuel s' intitolano, le quali saranno più opportunamente esaminate nella storia della monarchia israelitica.

Nella sostanza di questi sette capitoli fa d' uopo distinguere ciò che è narrato di 'Elì, dei suoi figli, e della infelice guerra contro i Filistei, da ciò che si dice intorno alle origini di Shemuel, e del suo governo. I capitoli IV, 1[b]-VII, 1, nei quali si racconta la guerra fra i Filistei e gl'Israeliti, la costoro doppia sconfitta, la presa dell' arca per parte di quelli, i guai che ebbero a soffrirne, e la restituzione di essa, fino a che fu collocata in casa di un certo Abinadab, formano la naturale continuazione al capitolo XVI dei *Giudici,* dove dopo la morte di Shimshon avrebbe dovuto logicamente narrarsi che cosa fosse succeduto nella lotta contro i Filistei. In questi capitoli si narra la guerra come un fatto che non presuppone per nulla ciò che è narrato antecedentemente intorno alla peccaminosa condotta dei figli di 'Elì, anzi si parla di questi come se nulla antecedentemente se ne fosse detto. Le parole (IV, 4[b]) « e colà erano i due figli di 'Elì con l' arca dell'alleanza di Elohim, Ḥofnì e Pineḥas » non solo sarebbero inutile ripetizione, dopo che la stessa cosa era già detta nel capitolo I, verso 3; ma parrebbe ridicolo il volerne informare il lettore, dopo che nei capitoli precedenti di questi due uomini si fosse a lungo narrato. Perciò è da tenersi che questi tre capitoli, tolte le prime cinque parole che trattano di Shemuel, fossero in origine parte integrale del libro dei *Giudici,* in quanto continuava la storia

delle guerre coi Filistei, e narrava sotto forma di popolare leggenda la presa e la restituzione dell'arca.

Si formò poi una leggenda intorno alla nascita di Shemuel, tenuto come uno degli uomini provvidenziali inviati da Jahveh a beneficare il suo popolo; ma anche qui è necessario distinguere due strati, quello dove si tratta solamente di Shemuel, e quello dove si vuol dare una spiegazione religiosa delle vicende della famiglia di 'Elì.

I capitoli I, 1-II 11, dove fu inserito più tardi il salmo, che a torto vien detto l'orazione di Ḣanna (II, 1-10), narrano la nascita di Shemuel, la sua prima iniziazione nel sacerdozio, e si uniscono molto bene col III, 18-IV, 1, dove si continua a dire del crescere prosperoso di Shemuel dal lato morale, sicchè la parola di Jahveh gli era rivelata, ed era riconosciuto per profeta da tutto Israel (IV, 1). A questo passo fa seguito il VII, 2-17, nel quale si raccontano, sebbene troppo compendiosamente, i fatti della giudicatura di Shemuel, dopo la restituzione dell'Arca.

In questa storia di Shemuel è inserito il lungo frammento II, 12-III, 18, col quale si volle spiegare come per i peccati dei figli di 'Elì i costoro discendenti avevano sotto il regno di Shelomò perduto la dignità sacerdotale; e anche in questo passo sono avvenute alcune più recenti ritoccature di mano sacerdotale, per identificare il tempio di Shilò col preteso tabernacolo mosaico (II, 22^b), e per mantenere il concetto teocratico di una istituzione anti-

chissima del sacerdozio nella famiglia degli Aharonidi (ivi, 27[b]-28).

Si dirà forse da taluno che questa ricostituzione è del tutto arbitraria; ma se si leggono ponderatamente i sette capitoli, di cui trattiamo, nell'ordine quale ora si trovano nel Canone, è facile accorgersi della confusione degli argomenti, e delle incoerenze nelle diverse parti del racconto. Fra le quali saremo contenti di accennarne la principale. Se Shemuel avesse già acquistato quella autorità e importanza riconosciuta da tutto Israel quale è descritta nel passo III, 19-IV 1[a], non si potrebbe capire che nei tre seguenti capitoli non si facesse affatto menzione di lui nè per ciò che concerne la guerra dei Filistei, e molto meno per la restituzione dell'Arca. Come è possibile supporre che l'uomo di Dio per eccellenza, quegli la cui parola sarebbe stata ascoltata da tutto Israel non fosse consultato sul da farsi, quando l'oggetto più sacro del culto fu restituito dai nemici, per sapere dove dovesse collocarsi, e in qual modo prestargli onoranza?[1] Ma se invece si ammette che ancora la leggenda di Shemuel non fosse formata o almeno non facesse parte di queste narrazioni, il silenzio intorno a lui è, non che naturale, necessario.

Se è possibile ora proporre una ipotesi sulla compilazione del libro dei *Giudici* e dei primi sette capitoli di Shemuel, ecco quella che a noi sembra più probabile. Le leggende intorno agli eroi popolari detti Giudici esistevano da antico presso le singole

---

[1] Cfr. WELLHAUSEN, nell' *Einleitung* del BLEEK, 4[a] § 102.

tribù, e forse per tempo furono ancora separatamente poste iscritto.[1] È naturale il supporre che molte di esse, se non tutte, e principalmente i frammenti poetici, come il canto di Debora formassero parte o del libro del *Retto*, o di quello delle *Guerre di Jahveh*. Quando si scrisse la storia degli antichi tempi del popolo ebreo, un autore delle scuole profetiche raccolse tutte queste leggende, e le unì in un corpo solo premettendovi, come abbiamo detto, la introduzione che oggi apparisce come la seconda (*Giudici*, 116, III, 6), e inserendovi a mano a mano tutti quei passaggi fra un giudice e l'altro che danno unità al libro, e lo adattano sempre più ai concetti del profetismo. La prima compilazione constava a nostra opinione di *Giudici,* II, 6-XVI, 31; *Shemuel*, IV, 1[b] — VII, 1, cui faceva seguito la storia di Micha e dei Daniti; e così si aveva un quadro compiuto, in parte leggendario, ma in gran parte anche storico, della condizione degl' Israeliti dalle loro prime invasioni in Chena'an fino al sorgere di Shemuel. Quando vivesse il raccoglitore di queste tradizioni non è facile a dirsi, ma certo molto dopo dei fatti che vi sono narrati, almeno quando già la monarchia era da lungo tempo stabilita; perchè si parla di quei tempi come di un' èra già assai lontana, quando non esisteva alcuna autorità reale (XVII, 5;

---

[1] Per quanto posso raccogliere da citazioni presso altri critici è questa l'opinione dello STUDER, (*Das Buch der Richter gramm. und hist. erklärt*); ma non ho potuto consultare io stesso questo libro.

XVIII, 1; XIX, 1; XXI, 25). Inoltre poi il concetto profetico, cui il disegno di tutto il libro è adattato ci conduce per forza a un tempo, nel quale le dottrine profetiche avevano acquistato gran parte del loro svolgimento.

Un secondo compilatore, ma non molto dopo, trovando intorno alla storia della conquista quella tradizione che ora forma il I capitolo dei *Giudici*, e non volendo che andasse dispersa la unì con quel libro, premettendovi e soggiungendovi quelle parti che sopra dicemmo.

Quando si scrisse poi la storia di Shemuel e di Shaul, trovandosi la leggenda intorno alla nascita di quello combinata con altre tradizioni intorno ad 'Elì, il compilatore dei libri di Shemuel staccò dal libro dei *Giudici* quelle narrazioni che ora formano i capitoli IV, 1^b-VII, 1 del suo libro; perchè gli sembrava che la conclusione di quelle guerre contro i Filistei bene convenisse alla prima parte della sua storia.

Finalmente la seconda appendice del libro dei *Giudici*, XIX-XXI, per le ragioni già dette è da tenersi il frammento più recente di tutte queste narrazioni; perchè vi comincia ad apparire il concetto sacerdotale sul modo di rappresentare l'antica storia degl'Israeliti; e come rettamente opina il Wellhausen,[1] se non presuppone lo scritto sacerdotale, che oggi è tanta parte dell'*Hexateuco*, segna almeno il passaggio a questo dal *Deuteronomio*.

---

[1] *Geschichte Israels*, I, pag. 247.

Questa spiegazione sul modo col quale si sia formato il libro dei *Giudici*, ci piace ripeterlo, è solo un'ipotesi; perchè intorno a tali argomenti non si danno dimostrazioni necessarie; solo resta, a chi non voglia chiudere gli occhi dell'intelletto, certamente dimostrato che la composizione presente è fatta da fonti diverse, e non da un solo, ma da più e successivi compilatori.

§ VII

La quistione cronologica

Esaminate le fonti bibliche per tutto quel tempo che forma argomento del volume di storia israelitica, che ora presentiamo ai lettori, resta ad esaminarsi la cronologia. Imperocchè non abbiamo creduto di poter porre una data a lato di ciascuno dei fatti che saranno raccontati, come oggi suol farsi in ogni storia che voglia essere veramente scientifica. Potrebbe questo giudicarsi nell'opera nostra non piccolo difetto; ma gravi ragioni ci hanno indotto a non contenerci in altro modo. Per fissare i fatti in una accertata epoca cronologica è necessario prima di tutto trovare nella storia che si narra la fissazione di un'èra, che sia stabilito cioè un punto di partenza dal quale computare gli anni, come nella storia greca abbiamo le Olimpiadi, nella romana la fondazione di Roma, nel medio-evo e nei tempi moderni la nascita di Cristo, e nell'Islamismo l'Egira. Ma nella storia biblica questo punto di par-

tenza, questa fissazione di un'èra non trovasi. Abbondano, è vero, le indicazioni cronologiche nel novero degli anni dei patriarchi, della durata del soggiorno in Egitto, della peregrinazione nel deserto, del governo dei così detti Giudici, e poi di quello dei Re, ma tutte queste indicazioni sono tali, se prese alla lettera, da indurre più che altro non piccola confusione.[1] Non ostante, nell'opera nostra le indicheremo a mano a mano seguendo il testo ebraico. Ma trarre da queste indicazioni una cronologia coerente in sè, che possa essere confermata da quella della storia dei popoli antichi, con i quali gl'Israeliti furono in relazione, è opera molto difficile, se non quasi impossibile; e che ha esercitato l'ingegno di sommi critici, senza poter giungere fin ora a un resultato che si possa dire avvicinarsi alla certezza. E lo prova la grandissima disparità dei diversi sistemi cronologici applicati al Vecchio Testamento.

L'esporre e il discutere, se non tutti, anche i principali di questi sistemi, per vedere se uno fra essi possa essere più degli altri accettabile, ci con-

---

[1] L'Oppert, il cui grandissimo ingegno e la cui vasta dottrina nessuno può disconoscere, sostiene, principalmente nel suo scritto *Salomon et ses successeurs, solution d'un problème chronologique*, opinione contraria alla nostra, che è pure quella di valentissimi critici. Ma diciamo il vero che la più attenta lettura di quello scritto non ha potuto indurci a formare sulla cronologia biblica opinione diversa da quella che qui manifestiamo, e che crediamo fondata su ragionevoli argomenti.

durrebbe troppo in lungo, darebbe al lettore un argomento tedioso ed affaticante, senza ricompensarlo poi con un resultato che potesse appagare. Dall'altro lato sarebbe troppo facile anche senza discuterli scegliere un sistema di cronologia biblica fra i tanti proposti, o inventarne ancora uno nuovo di nostra fattura, e in questo inquadrare i fatti narrati. Ma se ciò potrebbe riuscire comodo e speditivo, non sarebbe scientificamente nè rigoroso nè onesto. E perciò preferiamo esporre, quanto più brevemente si potrà, i dati della questione, senza pretendere di poterla risolvere.

Passeremo sopra a tutte le età assegnate ai patriarchi; imperocchè sarà a suo luogo dimostrato, che si tratta di un tempo leggendario, nel quale, se non vi è vera storia, non vi può essere nemmeno una cronologia. Prendiamo però le mosse da un fatto che abbia almeno una parte di accertata verità storica, e questo non possiamo trovarlo prima dell'*Esodo*. Imperocchè se l'emigrazione degl'Israeliti in Egitto è anch'esso un fatto storicamente indubitabile, non è avvenuto però in una sol volta come la leggenda biblica ci narra; ma più emigrazioni successive sono accadute dalla Palestina nella terra dei Faraoni, e perciò è impossibile asseguargli una data anche solo approssimativa. Il Vecchio Testamento assegna, è vero, una durata al soggiorno degl'Israeliti in Egitto, talchè risalendo indietro dall'Esodo si potrebbe giungere a fissare anche la data del loro stabilirsi in quella regione. Ma qui appunto troviamo una grande discrepanza fra il testo ebraico da una parte

e le antiche versioni e Giuseppe Flavio dall'altra. Quello dice che il soggiorno degli Ebrei in Egitto durò 430 anni, e il *Pentateuco Samaritano* e i LXX comprendono invece in questo tempo anche il soggiorno dei Patriarchi nella terra di Chena'an; dimodochè Giuseppe Flavio computando i 430 anni dalla prima emigrazione di Abraham in Egitto, ne attribuisce soli 215 da quello del patriarca Ja'aqob.[1] Anche la tradizione rabbinica differisce poco da questo computo e restringe la dimora degli Ebrei in Egitto a soli 210 anni.[2]

Ora tra queste discrepanze cronologiche nel seno stesso della tradizione ebraica, e tra la niuna indicazione diretta ed esplicita nella storia egiziana sul soggiorno degli Ebrei in Egitto e sulla loro escita, è impossibile giungere a nulla di certo. È vero che l'opinione oggi più comunemente accettata, è che lo stabilirsi degli Ebrei in Egitto combini con gli ultimi tempi della dominazione dei Re Pastori e che l'Esodo sia avvenuto sotto il regno di Meneftah o di Seti II, principi della XIX dinastia; ma anche qui si cade in altra non piccola difficoltà, e in pieno disaccordo con altre date forniteci dal V. T. Il quale pone che siano corsi 480 anni dall'Esodo fino al cominciamento della fondazione del tempio di Shelomò (1° *Re*, VI, 1), che è quanto dire nel quarto anno di questo re. Ora, abbiamo una data certa e assicurata

---

[1] *Archaeolog.*, II, 15, 2.

[2] *Seder 'Olam Rabbà*, cap. 4°; *Pirqè R. Eliezer*, cap. 48; *Bereshith Rabbà*, § 91.

dai monumenti assiri per istabilire da un dato punto il sincronismo della storia degl'Israeliti con quella degli altri popoli, e questo fatto è la conquista e la distruzione di Samaria fatta da Sargon nel 722 avanti Cristo.[1]

Computando gli anni dei Re di Jehudà, quali ce li dà il libro dei *Re*, e risalendo da questo fatto sino al principio del regno di Shelomò, dovrebbesi porre questo nel 1021,[2] e per conseguenza il cominciamento della fondazione del tempio nel 1017, al

---

[1] SCHRADER, *Die Keilinschriften und d. a T.*, pag. 272; STADE, *Geschichte d. Volkes Israel*, pag. 88. L'OPPERT (*Salomon et ses Successeurs*, pag. 54, 98) crede la presa di Samaria di poco più recente, e la pone nel giugno del 721; ma questa piccola differenza non altera nella totalità il resultato del computo. Non teniamo conto poi di altre opinioni anteriori alle recenti scoperte dell'assirologia.

[2]

Shelomò.........	40	anni	(1° *Re*, XI, ...42)
Reḣab‘am.......	17	»	(» XIV, ...21)
Abijam.........	3	»	(» XV, ... 2)
Asà............	41	»	(» » ....10)
Jehoshafat......	25	»	(» XXII,....42)
Jehoram........	8	»	(2° *Re*, VIII, ...17)
Aḣazjahu.......	1	»	(» » ....26)
‘Atalia..........	6	»	(» XI, ... 3)
Jehohash........	40	»	(» XII, . .. 2)
Amazjà.........	29	»	(» XIV, ... 2)
‘Azaria..........	52	»	(» XV, ... 2)
Jotam..........	16	»	(» » ....33)
Aḣaz...........	16	»	(» XVI, ... 2)
Ezechia.........	5	»	(» XVI, 1-XVIII, 1)
Presa di Samaria	722		
	1021		

che aggiungendo i 480 anni sopra accennati si verrebbe a concludere che l'Esodo fosse avvenuto nel 1497 a. C. Ma i principi della XIX dinastia, sotto cui si crede avvenuto l'Esodo, regnarono in Egitto verso la fine del secolo decimoquarto, dimodochè avremmo una differenza di poco meno che due secoli fra le date della Bibbia, e quella che agli Egittologi sembra la più probabile per l'Esodo.[1]

Nè questo è tutto: le date stesse del V. T. non sono fra loro concordi. Lasciamo per ora quelle sincrone fra i re di Jehudà e i re d'Israel, di cui ci occuperemo nella storia della monarchia; per ora teniamoci solo a quelle dell'epoca trattata nel presente volume.

Gli anni computati nel V. T. dall'Esodo fino alla fondazione del tempio sono più che 480. Imperocchè i soli anni sommati insieme nel libro dei *Giudici* dalla straniera signoria di Chushan Rish'athaim fino alla fine della dominazione dei Filistei ascendono a 390,[2] cui bisognerebbe aggiungere i 40 della

---

[1] È vero che anche sul fissare l'epoche dei re egiziani gli storici e gli egittologi non sono concordi, ma noi seguiamo l'opinione più comunemente accettata.

[2]

Chushan Rish'athaim	8	anni	(*Giud.*, III, ... 8)
'Othniel.	40	»	(» » . . . . 11)
'Eglon.	18	»	(» » . . . . 14)
Ehud.	80	»	(» » . . . . 30)
Jabin.	20	»	(» IV, ... 3)
Debora.	40	»	(» V, ... 31)
Midian.	7	»	(» VI, ... 1)

peregrinazione nel deserto, gli anni ignoti del governo di Jehoshua' e degli anziani che immediatamente gli succedettero,[1] più i 20 di Shemuel, quelli sconosciuti di Shaul,[2] i 40 di David, e i primi 4 di Salomone; e così si avrebbe 390 + 40 + x^1 + 20

Riporto	213				
Ghid'on	40	»	(»	VIII,	28)
Abimelech	3	»	(»	IX,	22)
Tola'	23	»	(»	X,	2)
Jair	22	»	(»	»	3)
'Ammon	18	»	(»	»	8)
Iftaḥ	6	»	(»	XII,	7)
Ibzan	7	»	(»	»	9)
Elon	10	»	(»	»	11)
'Abdon	8	»	(»	»	14)
Filistei	40	»	(»	XIII,	1)
	390				

Non comprendiamo gli anni nè di Shimshon nè di 'Eli, perchè è da credersi che la costoro giudicatura sia compresa nel tempo della signoria dei Filistei; e quindi per 'Eli è da preferirsi la lezione dei LXX, che gli attribuisce soli 20 anni invece dei 40 del testo ebraico. In questo modo la difficoltà viene a diminuirsi.

[1] Questi anni non indicati nel testo biblico sarebbero stati 28 secondo la tradizione rabbinica (*Seder 'Olam*, cap. 12).

[2] È certo una lezione guasta quella del testo ebraico (1° *Shemuel*, XIII, 1) che assegna a Shaul soli 2 anni di regno. I LXX non hanno questo versetto. Giuseppe Flavio (*Arch.*, VI, 14, 9) glie ne attribuisce 40, e così pure gli *Atti degli Apostoli* (XIII, 21) che pongono inoltre 450 anni dopo i 40 della peregrinazione nel deserto fino a Shemuel (ivi, 20). Il quale computo si avvicina più a quello dei *Giudici* che all' altro del libro dei *Re*.

$+ x^2 + 40 + 4 = 494 + x^1 + x^2$. Dimodochè, computando approssimativamente anche i due termini incogniti, si dovrebbe concludere che le date stesse del V. T. pongono fra l'Esodo e il 4° anno del regno di Shelomò un tempo maggiore di più d'un secolo che i 480 anni assegnati dal libro dei *Re.*

E difatti pare che Giuseppe Flavio si sia attenuto piuttosto a quelle che a quest'ultima data, ponendo fra l'Esodo e il cominciamento della edificazione del Tempio ora 592 anni[1] ora 612;[2] ma fa meraviglia di trovare anche in lui tale disuguaglianza.

Altra contraddizione che resulta fra le date del V. T. è che nella guerra contro gli Ammoniti Iftaḣ avrebbe detto al re di 'Ammon che da 300 anni gl'Israeliti avevano occupato le terre all'oriente del Giordano (*Giud.*, XI, 26). Ora, secondo la narrazione biblica, questa conquista sarebbe avvenuta nell'ultim' anno della peregrinazione nel deserto, e computando gli anni dei Giudici fino a Iftaḣ ascenderebbero a 319, cui bisognerebbe come sopra aggiungere il numero incognito di quelli di Jehoshua' e degli anziani a lui succeduti, e si avrebbe così una somma non poco maggiore di 300.

Ma per evitare, piuttosto che per risolvere, questa difficoltà, diciamo che lo scrittore, il quale ha attribuito ad Iftaḣ quelle parole, si sia contentato di un numero tondo, anzichè precisare il numero esatto, e

---

[1] *Archaeolog.*, VIII, 3, 1.
[2] Opera citata, XX, 10.

che abbia detto 300 per indicare approssimativamente un numero fra il 300 e il 400: resta però l'altra difficoltà disopra esposta. A coloro che vogliono evitarla si offre un solo mezzo, cioè, di tenere che gli anni delle diverse signorie straniere, e dei diversi liberatori degl'Israeliti computati nel libro dei *Giudici* non siano tutti successivi, ma alcuni invece sincroni fra loro.

È questa una soluzione che può tenersi assai ragionevole, quando si rifletta che secondo la verità storica dei fatti, nè i Siri, nè i Moabiti, nè i Chena'anei, nè i Midianiti, nè gli Ammoniti, nè i Filistei sottomisero mai tutto il popolo d'Israel, ma soltanto ora queste ora quelle tribù; e che per conseguenza i Giudici, sorti come liberatori, erano anch'essi rettori di sola una parte del popolo, e quindi potevano governare nel medesimo tempo l'uno alcune tribù, l'altro alcune altre.

Questo si può proporre in generale non solo come ipotesi, ma come un fatto quasi certo. Resta però dall'altro lato quasi impossibile il fissare nei particolari quali dei fatti narrati nel libro dei *Giudici*, o delle date in quello assegnate siano da tenersi sincrone e non successive, tanto più che le date non appartengono certo alla prima composizione delle narrazioni tradizionali, di cui consta l'argomento principale del libro, ma sono state senza dubbio aggiunte dal compilatore o profetico o deuteronomico. Imperocchè esse fanno parte del disegno generale a cui i fatti sono stati adattati, e si trovano collocate per lo più in quei passaggi che rivelano

la mano del compilatore, come quelli che evidentemente appariscono posti per formare il legame tra una narrazione e l'altra, e per adattarle tutte a quel preconcetto cui il compilatore voleva piegare la storia degl'Israeliti. [1] Come pure appartiene in proprio al lavoro della compilazione il presentare le straniere signorie e i governi dei diversi Giudici tutti successivi, invece che lasciarne alcuni come sincroni. E questo nacque probabilmente non da premeditato disegno nella compilazione, ma da involontario errore; perchè ormai, trattandosi di fatti così vetusti, e già in parte modificati dalla leggenda, si era perduta la vera relazione cronologica in cui stavano fra essi. Concludiamo adunque su questo punto che, volendo porre d'accordo la data di 480 anni che nel libro dei *Re* si vogliono decorsi dall'Esodo al principio della fondazione del tempio, con le date antecedenti dello stesso Vecchio Testamento, è forza supporre che alcune di queste siano sincrone; ma che con i documenti storici che oggi abbiamo, non possiamo, nemmeno per conghiettura, indurre quali queste possano essere.

Si domanda poi, e a ragione, è tale questa data di 480 anni che debba prestarsele fede e cercare di accordare con essa gli altri ragguagli cronologici del V. T., o non piuttosto è anch'essa da mettersi in dubbio? Si nota in prima che nemmeno le antiche versioni sono

---

[1] Wellhausen, nell'*Einleitung* del Bleek, 4,ª pag. 318 e seguenti.

concordi in questo punto col testo ebraico, giacchè i LXX hanno invece soli 440 anni. Si dice poi da molti dei critici moderni[1] che il numero di 480 è uno dei soliti numeri tondi non corrispondenti alla realtà, e che non è altro che il prodotto dei fattori 40 e 12; giacchè il compilatore del libro dei *Re*, attenendosi all'antico concetto ebraico che fa di 40 anni la media di ogni generazione, ne ha volute porre dodici, fra le due ère più segnalate quali l'Esodo e la fondazione del tempio. Così pure 480 anni si troverebbero fra questa seconda data, e il ritorno dei Giudei dall'esilio di Babilonia; combinazione di date che proverebbe come il compilatore dei libri dei *Re* ponesse sempre dodici generazioni fra le principali epoche della storia del suo popolo. E per ultimo, contro questa data di 480 anni, sta il fatto, come poco sopra abbiamo notato, che secondo le più probabili ricerche dei moderni egittologi l'Esodo dovrebbe porsi in un tempo di gran lunga più recente.

Fino a che dai monumenti dell'Egitto non potremo trarre una testimonianza più accertata sull'età della dimora degl'Israeliti in Egitto e del loro Esodo, tutto su questo punto resterà nel dubbio e nelle congetture. Ma siccome fino adesso, per quanto gli Egittologi ci attestano, è della massima probabilità, se

---

[1] Nöldeke, *Untersuchungen zur Kritik des alten Testaments*, pag. 188 e seg.; Bertheau, *Buch der Richter und Ruth*, 2ª, pag. XV e seg.; Stade, op. cit., pag. 91; Wellhausen, op. cit. pag. 264; Reuss, *Histoire des Israélites*, pag. 102.

non di piena certezza, che il Faraone oppressore degli Israeliti sia stato Ramessu II della 19ma dinastia, e il Faraone sotto il quale avvenne l'Esodo debba identificarsi con Meneftah o con Seti II, è da credersi ancora molto probabile che il numero di 480 anni dato dal Vecchio Testamento come di quelli decorsi dall'Esodo alla fondazione del tempio debba di molto ridursi. Ma tutto ciò rimane sempre congh ietturale per tutti coloro che affidati alle sole norme del ragionamento o si studiano difendere le date del V. T., o credono di doverle impugnare. Dimodochè, accennati i dati della questione, siamo d'avviso di dover concludere, che cronologia accertata della storia del popolo ebreo non puossi avere per tutto il tempo da noi per ora preso in esame. Perciò i lettori non vogliano accusarci di negligenza se, registrando, solo per tenerci alle fonti, le date offerteci dal V. T., non accompagnamo l'esposizione e la critica dei fatti anche da precise indicazioni cronologiche.

Crediamo di aver così esaminate tutte le questioni preliminari che concernono quel tempo di storia israelitica, che presentiamo esposto in questo volume; al quale se non mancherà il favore del pubblico, è nostra intenzione farne succedere altri che tratteranno della monarchia e dell'esilio babilonese, del risorto Stato giudaico e delle sue lotte con i Greci e con i Romani, fino a che cadde sotto la costoro dominazione.

L'importanza di tale storia andrà sempre vie più crescendo; perchè da un lato gl'Israeliti avanzarono sempre più nel loro interno incivilimento, e dall'altro sempre più si sono trovati in relazione con i grandi popoli del mondo antico; ma principalmente perchè nell'estrema loro rovina, periti come nazione indipendente, hanno dato all'umana società, che si disfaceva, i fondamenti di una religione universale.

Capitolo I

DALLA CREAZIONE AL DILUVIO

Gli scrittori della storia israelitica, quale ci fu tramandata in quelli fra i libri del Vecchio Testamento, che appunto perciò sono chiamati storici, non si contentarono di risalire alle origini o leggendarie o mitiche del loro popolo; ma vollero riconnettere queste con i principii di tutto il genere umano e perfino dell'universo. Nè questa è pretensione propria degli storici israeliti: più o meno, presso tutti i popoli troviamo un periodo mitico e leggendario, che ne fa risalire le origini fino agli Dei; donde a capo di ogni storia trovasi, sotto questa o quella forma, sempre una teogonia, e i primi uomini, gli eroi, si dicono direttamente discesi dagli Dei.

Non sappiamo se una vera e propria teogonia avessero anche gl'Israeliti, prima che presso di loro prevalesse un assoluto monoteismo; ma fatto sta che

teogonie trovansi presso gli altri popoli semitici[1] fra i quali anche l'Israelita rappresenta una varietà della specie, non un tipo unico e isolato, che con gli altri non abbia alcuna relazione. Di questa possibile primitiva teogonia ebraica non può oggi più far parola chi voglia tenersi nei confini di quelle ricerche positive, che non si permettono di andare oltre i fatti possibili ad esaminarsi. Ma si può dire per il confronto di ciò che è rimasto nella tradizione ebraica con le teogonie degli altri popoli semitici, che queste si sono adattate presso il popolo israelita a quel concetto monoteistico, che a poco a poco in esso prevalse. E perciò non abbiamo più una teogonia, e nemmeno una cosmogonia, ma direi una *cosmopoiia,* in quanto il mondo non ci si rappresenta generato dagli Dei, ma invece creato e fatto da un Dio.

Ciò che nei frammenti di Sanconiatone e di Beroso, e negli scritti più recentemente trovati dei popoli assiri e babilonesi venga raccontato intorno all'origine dell'universo e del genere umano è troppo conosciuto per gli studii e degli specialisti, e di quei dotti che si compiacciono di ricerche comparative; e perciò sarebbe inutile che qui lo ripetessimo. Ma l'analogia che si trova fra questi racconti e ciò che vien detto nel *Genesi* intorno alla creazione, prova che

[1] RAWLINSON, *The five great Monarchies of the ancient eastern world,* vol. I, pag. 112-142; LENORMANT, *La Magie chez les Chaldéens*, Chap. III; *Les Dieux de Babylone et de l'Assyrie*, pag. 5 e seg.; *Les Origines de l'Histoire*, pag. 493, 506, 523-529, 532-542; TIELE, *Histoire comparée des anciennes Religions*, pag. 181 e segg., pag. 320.

Assiri, Babilonesi e Fenici da un lato, Israeliti dall'altro, come popoli derivati da un medesimo tronco avevano miti molto eguali, che poi presso ogni popolo si sono variamente modificati. Creda chi vuole a una rivelazione primitiva conservatasi per divino privilegio presso il popolo israelita, e corrotta e guasta presso gli altri popoli. Noi non sappiamo vedere come il politeismo sia una corruzione del monoteismo, piuttostochè questo un lento e faticoso svolgimento di quello, nè tanti etnici miti, che fanno i primi uomini generati dagli Dei, corruzione del mito ebraico, che fa Adam formato dalla terra per comando divino. Anzi siccome gli uomini, per quanto l'osservazione conosce, sono generati e non fatti, è naturale che anche rispetto ai primi uomini siasi in origine pensato a una generazione e non ad una fattura. Nè il troppo noto mito di Prometeo sta contro a questa nostra asserzione; imperocchè la teogonia greca pone fra gli Dei e questa fattura di Prometeo tutta una sequela di esseri intermedii prodotti e veramente generati dalle forze primigenie; nè Prometeo è Dio, ma Titano, essere cioè generato dalle primitive energie cosmiche, poeticamente personificate.

Per noi dunque la tradizione ebraica conservata nei primi capitoli del *Genesi* è mito di valore eguale a quelli degli altri popoli civili intorno alla prima origine delle cose. Questa è agli uomini sconosciuta, e tale sempre rimarrà: la scienza vera non la ricerca, e confessa di non saperla e di non poterla sapere: l'umana fantasia quindi nelle civiltà incipienti vi ha tanto più spaziato, quanto il buio era più grande.

Nè può dirsi che l'immaginazione degl'Israeliti, sebbene in una forma troppo diversa da quella dei popoli politeisti, sia stata meschina nel modo di concepire e rappresentare le origini del mondo e dell'uomo. Anzi due differenti tradizioni accolte da due scrittori diversi sono del pari conservate nel *Genesi.*

Lo scrittore sacerdotale chiama Elohim il Dio creatore, e in sei giorni gli fa creare l'universo. (*Genesi,* I, II, 4[a]).

Questo racconto della creazione nella sua semplicità, e nonostante le sue inverosimiglianze, è bello e imponente. Non esaminiamo quanto una creazione narrata a quella guisa possa accordarsi con la ragione e con la scienza; consideriamolo piuttosto come parto d'immaginazione, come mito teologico, non inventato dallo scrittore, ma prodotto naturalmente da un sentimento religioso.

Il mondo si rappresenta ai sensi come diviso in due grandi parti, cielo e terra. Prima di tutto adunque Elohim crea quello e questa. Ma da principio domina il caos (*Tohu-bohu*) e l'oscurità, quindi avviene la creazione della luce, immaginata dallo scrittore biblico un qualche cosa da per sè, indipendente dagli astri; e questa è l'opera del primo giorno. Nel secondo avviene la separazione delle due grandi masse dell'aria e dell'acqua. Nel terzo l'emersione della terra dai mari, e la produzione dei vegetabili. Nel quarto la creazione degli astri, intorno ai quali bisogna pur dire che la immaginazione dello scrittore ebreo si mostra povera e troppo contraria a quello che non pure la ragione,

ma anche il senso materiale e il sentimento poetico detterebbe. Rappresentare gli astri creati dopo la produzione dei vegetali è cosa troppo ripugnante alla immensa sproporzione che passa fra la grandezza e universalità di quelli, con la troppo piccola e ristretta relazione che i vegetabili hanno solo con la terra. Nè si può spiegare a mio credere questa troppo urtante stranezza, se non nel concetto, del resto comune a molti degli antichi, che tutto l'universo fosse creato per la terra e per l'uomo. Quindi si spiega ancora come gli astri siano rimpiccioliti al punto da fare soltanto da luminari agli abitatori di questo piccolo pianeta. E forse si può supporre che la deificazione degli astri presso gli altri popoli abbia indotto uno scrittore monoteista a minorarne sempre più l'importanza.

Il sole, la luna e i pianeti allora conosciuti erano adorati, in ispecie presso i popoli semitici, come tanti Dei, [1] quindi non bastava a un rigido predicatore del più assoluto monoteismo di ridurli a esseri inanimati e creati da un cenno di Elohim; ma si voleva impiccolirli fino al punto di non essere più che quasi splendidi adornamenti del soggiorno da Dio all'uomo assegnato.

Nel quinto giorno gli animali popolano i campi dell'aria e i mari. Nel sesto, prima gli altri animali popolano la terra, poi l'uomo e la donna creati da Elohim, sono da lui costituiti re del creato, ma con

---

[1] LENORMANT, *Les Dieux de Babylone et de l'Assyrie*, pagina 10; *La Magie chez les Chaldéens*, pag. 106 e seg.

facoltà di servirsi come nutrimento solo dei vegetabili. Lodatosi Dio dell'opera fatta, nel settimo giorno riposa, o per dir meglio cessa dal creare.

A queste, che lo scrittore sacerdotale chiama *le generazioni del cielo e della terra,* [1] ei fa succedere la genealogia degli uomini da Adam fino all'età del diluvio, in numero di dieci generazioni, nominando soltanto i primogeniti, Sheth, Enosh, Qenan, Mahalalel, Jered, Ḥanoch, Methushelaḥ, Lemech e Noaḥ (Noè) (cap. V). Ad ognuno di questi è attribuita una vita straordinariamente lunga di più centinaia d'anni, sul significato dei quali è inutile sofisticare con fan-

---

[1] Con le parole: « queste sono le generazioni del cielo e della terra nel loro essere creati » (II, 4ª) finirebbe nella presente redazione il racconto sacerdotale intorno alla prima origine dell'universo. Si vuole da alcuni critici che queste parole fossero state in principio, come si trovano sempre presso lo stesso scrittore a capo delle genealogie umane, che quindi l'una all'altra succedonsi nel suo scritto (Cf. V, 1; VI, 9; X, 1; XI, 10; XXV, 12, 19; XXXVI, 1; XXXVII, 2), e che il compilatore le abbia poste nel luogo, ove ora si trovano, per formarne un nesso con la narrazione del documento profetico. A noi non pare necessario di supporre che lo scrittore sacerdotale sia stato sempre così uniforme nel suo modo di comporre da dover credere che abbia ovunque cominciato con la medesima frase, e però assentiamo ad altri critici che tengono le citate parole come conclusione di questo primo racconto. (Cf. KNOBEL-DILLMANN, *Die Genesis,* 3ª, pag. 43 e seg.; REUSS, *L'Histoire Sainte et la Loi*, I, pag. 284). Ci sembra per altro ad ogni modo molto probabile che la frase « nel loro essere creati, » formata nel testo ebraico da una sola parola, sia stata inserita dal compilatore per meglio connettere i due scritti di fonte diversa, che egli insieme combinava.

tastiche interpretazioni. Lo scrittore biblico ha inteso veramente di anni quali i nostri, siano lunari o solari poco importa, seguendo in ciò una credenza comune a molti popoli, che la vita fosse molto più lunga nelle prime generazioni dell'uman genere, e poi a poco a poco andasse divenendo più breve. Per il numero di dieci e per la straordinaria durata della loro vita, questi dieci patriarchi del Vecchio Testamento offrono una certa analogia coi dieci re antidiluviani enumerati da Beroso, i quali però hanno più che altro un significato astronomico, [1] cui lo scrittore biblico non ha pensato. E perciò non si potrebbe andare oltre questa generale analogia.

Del resto nessun altro fatto accompagna nella narrazione di questo scrittore le origini dell'uman genere. Dopo il mito della creazione altro non sa, se non porre un'arida lista di genealogie, la quale monotonamente si ripete per ogni patriarca. La forma è alquanto diversa rispetto a Ḥanoch (21-24), del quale non vien detto semplicemente, come per gli altri, che dopo aver generato il primogenito visse tanti anni; ma che camminò secondo Elohim, a significare che fu uomo giusto e pio, osservante la legge divina. E neppure è detto per lui, come per gli altri, che *morì*, ma che *non c'era più, perchè Dio lo aveva preso*. Con questa frase lo scrittore probabilmente non volle significare altro se non la morte del giusto; ma tanto presso gli Ebrei, quanto presso i Cristiani

[1] V. LENORMANT, *Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Berose*, pag. 182 e seg., 235, 241.

si formò, come a tutti è noto, il mito di Ḣanoch non morto mai, ma reso immortale e fatto angelo.[1] Donde tanti racconti leggendarii nei libri apocalittici, e una intiera apocalisse che da Ḣanoch prende il nome.

Altra lieve varietà troviamo nella forma presente del Capitolo V rispetto alla nascita di Noaḣ, il cui nome si dice impostogli da suo padre Lemech (29), perchè sperava di trovare in lui consolazione alle fatiche e al travaglio derivato agli uomini per la maledizione da Dio scagliata contro la terra. Ma questo breve passo non appartiene alla primitiva composizione del medesimo scrittore; perchè egli non tien conto del mito del peccato originale, e perchè non è del suo stile nè di dare ragione in questo modo dei nomi, nè di usare del nome Jahveh per i tempi anteriori alla mosaica rivelazione (*Esodo*, VI, 3). Dimodochè è da tenersi inserito in questo luogo da un compilatore, che molto probabilmente lo tolse alla genealogia parallela dello scritto profetico, da lui del resto nelle altre parti soppressa.

Vediamo ora come si esponga la creazione in questo stesso scritto profetico, il quale ha conservato una tradizione molto più ricca di miti e di leggende intorno alle origini dell'uman genere (II, 4^b — 25, III, IV).

Nessuna traccia qui di una creazione in sette giorni, nè esposizione particolareggiata della formazione di tutte le specie di esseri che appariscono nell'uni-

[1] *Ecclesiastic.*, XLIV, 16; *Epist. ad Hebraeos*, XI, 4.

verso. Ma per le generali si accenna che Jahveh-Elohim ha fatto il cielo e la terra, la quale è arida e squallida prima della comparsa dell'uomo; mentre, secondo lo scrittore sacerdotale, all'apparire di questo nulla più mancava, anzi vegetabili e animali di ogni specie già l'abbellivano.

Nello scritto profetico si dice per lo contrario che non vi erano sulla terra nè alberi, nè erbe, e nemmeno vi scendeva la pioggia (II, 5). Jahveh-Elohim forma quindi l'uomo con la polvere della terra, e lo anima spirandogli un alito vitale. Pensa allora a provvederlo di un soggiorno, facendogli a bella posta un giardino in Eden, il quale sebbene luogo di delizia, aveva bisogno delle cure dell'uomo (15); e in nessun luogo del *Genesi* è detto che il paradiso terrestre non avesse bisogno di alcuna cultura, anzi da questo passo, che non è altrove smentito, apparisce il contrario. La beatitudine dell'uomo consisteva in questo soggiorno nel trovarvi facilità, abbondanza e ricca varietà di ogni specie di vegetazione (9, 16); ma non in un ozio pigro e monotono, bensì in una operosità non affannosa nè ansia del domani; perchè non vi era dubbio che riccamente il suolo non corrispondesse a un pacifico, mite e regolare lavoro. Ogni frutto del giardino era permesso all'uomo, eccetto quello del mitico albero della conoscenza del bene e del male, la cui fruizione lo avrebbe inevitabilmente sottoposto alla morte. Nè con ciò lo scrittore biblico vuol dire che l'uomo prima del peccato fosse di natura immortale; ma solo che peccando, non avrebbe avuto più mezzo di sfuggire alla morte, non avrebbe po-

tuto più acquistare l'immortalità, fruendo dell'albero della vita.

L'uomo però intanto era solo, cosa che a Jahveh-Elohim non pareva conveniente. E pensò quindi di formare dalla terra quadrupedi, volatili e fiere di ogni specie, a cui Adam pose i nomi, ed ecco un cenno sulla origine del linguaggio. Nessuno di questi animali però parve degno compagno dell'uomo, e la donna allora fu formata dal corpo stesso di lui, pietosamente da Jahveh-Elohim fatto cadere in letargo per compiere, senza che se ne addasse, la dolorosa operazione. Dolorosa in sè, ma piacevole per il suo effetto, giacchè Adam a mirare la sua compagna bella e formata, esclamò: « Ossa delle mie ossa e carne della mia carne. » Quindi con breve tratto si conclude il racconto della creazione col dipingere la beata e ingenua innocenza di questi due primi esseri.

Chi non vede non pure la differenza, ma la contraddizione manifesta dei due racconti intorno alla creazione?

Poteva essere che si passasse in silenzio tutto ciò che nel primo capitolo si dice sulla divisione delle grandi masse componenti questo nostro mondo, come pure ciò che concerne gli astri; ma il porre la formazione dell'uomo prima dei vegetabili e degli animali, il farlo in origine monogeno, per poi con bel mito narrare la formazione della donna, è inconciliabile con la narrazione del primo capitolo che su questi tre punti espone propriamente il contrario. Nonostante, il compilatore ha creduto di potere in modo combinare i due racconti da fare apparire

quello dello scritto profetico continuazione e svolgimento di quello del sacerdotale. Nè è bastata l'aperta contraddizione perchè l'ingegno dei teologi di ogni religione e di ogni setta non si studiasse troppo faticosamente di trovare conciliazione fra ciò che resta inconciliabile. Conciliazioni se vogliamo, talvolta acute e ingegnose, ma non per ciò meno lontane dal vero.

I miti di questo secondo capitolo del *Genesi*, lasciando andare ciò che riguarda la creazione degli altri esseri fuori dell'uman genere, sono tre: Il paradiso terrestre, l'invenzione del linguaggio, la formazione della donna.

Il mito del paradiso terrestre si riduce in fondo alla credenza comune a molti popoli che il primitivo stato dell'uman genere fosse di assoluta beatitudine: l'età dell'oro della tradizione classica. Ma di peculiare si presenta nella narrazione del *Genesi* la personificazione del primitivo uman genere in una sola coppia, e la determinazione della terra di beatitudine in una sola regione. Quale questa si fosse lo scrittore profetico ha inteso di designare con precisa determinazione, indicando i quattro fiumi che l'irrigavano. Nè intorno al terzo e al quarto di essi può essere dubbio, corrispondono certamente al Tigri (*Hiddeqel*) e all' Eufrate (*Perath*). [1] Ma il dubbio, che

[1] In una recente pubblicazione col fastoso titolo: *Die Lösung der Paradiesfrage*, del signor Moritz Engel, si dà invece per sicuro che nè il *Hiddeqel* è il Tigri, nè il *Perat* l' Eufrate, e con opinione novissima si pone la sede del paradiso terrestre nel deserto della Siria poco all'oriente di Damasco. L'ingegno spiegato dall'autore nella dimostrazione della sua tesi a

non si è mai dileguato, e difficilmente potrà dileguarsi, intorno agli altri due, farà sì che non mai si potrà con certezza determinare la regione da questo profetico narratore accennata.

Se gli altri due fiumi, il *Pishon* cioè, e il *Ghiḥon* sono da identificarsi, come volevano alcuni degli antichi, il primo con un fiume dell'India, sia l'Indo o il Gange, e il secondo col Nilo, bisognerebbe pur dire che lo scrittore biblico fosse troppo digiuno di ogni cognizione geografica per porre le sorgenti di questi fiumi vicine a quelle dell'Eufrate e del Tigri. Nè altrimenti sarebbe a giudicarsi secondo l'opinione di

---

dir vero non è poco, ma sono tante ancora le stranezze delle sue nuove interpretazioni che giunti alla fine del suo libro fa d'uopo pur dire che la quistione del paradiso terrestre non che essere sciolta, non è avanzata dopo tale scritto nemmeno di un passo. Per il signor Moritz, i Cherubini posti a guardia dell'Eden sono due vulcani; la frase del testo *vehajà learba'a roshim*, non significa: *diveniva quattro sorgenti*, ma invece: *aveva appartenuto a quattro sorgenti;* 'Adà e Zillà sono la personificazione di due catene di rupi granitiche, la parola ebraica *ḥereb* non significa *spada*, ma *fuoco;* la narrazione del peccato di Adamo ed Eva non appartiene allo stesso scrittore, ma ad un secondo più recente Jahvista, e l'uomo è cacciato dal paradiso soltanto per l'omicidio di Caino. Basti questo piccolo saggio a dimostrare come la bramosia di dir cose nuove può condurre fuori del retto sentiero anche coloro che del resto danno prova di molto ingegno e di non comuni cognizioni. Altra opinione stranissima intorno alla sede del paradiso terrestre è che fosse al Polo settentrionale. (WILLIAM F. WARREN, *Paradise Found: the Cradle of the human Race at the North Pole*). Ma siffatte stranezze si citano soltanto a titolo di curiosità.

coloro, fra cui sono pure alcuni dei moderni, che nel Ghiħon vedono l'Osso, e pongono così l'Eden nella regione vicina al Pamir.[1] Mentre invece la veridicità geografica della descrizione biblica si salverebbe meglio in una delle altre due ipotesi che nel Pishon e nel Ghiħon riconoscono, o due fiumi vicini al Tigri e all'Eufrate, o due canali di questo.

Se è vera la prima ipotesi, nel Pishon è da vedersi o il Fasi, o il Cyrus (Kir), nel Ghiħon l'Arasse, e in questo caso il paradiso terrestre sarebbe stato collocato, secondo il nostro narratore, nel settentrione dell'Armenia. Se è più vera la seconda ipotesi, la sede del paradiso terrestre sarebbe da cercarsi invece nella pianura della Babilonia, e il Pishon e il Ghiħon sarebbero da identificarsi con i due canali dell'Eufrate, il Pallakopas dei classici, e il Schatt en-Nil odierno.

Diciamo il vero che tutto ci pare intorno a questo punto ipotetico e congetturale, nè le dotte e acute elūcubrazioni del Delitzsch[2] per sostenere questa ultima ipotesi ci sembra che le abbiano dato ancora del tutto causa vinta. Tanto più che se con i nomi di *Pishon* e *Ghiħon* il narratore biblico avesse voluto indicare non altro che due canali dell'Eufrate, rimarrebbe troppo difficile a spiegare come gli avesse posti per primi, mentre ragione avrebbe voluto che si nominasse prima il fiume da cui derivavano.

Dall'altro lato poi nemmeno le rimanenti indica-

[1] Cf. LENORMANT, *Les origines de l'Histoire*, II, chap. IX

[2] *Wo lag das Paradies?* pag. 45-83.

zioni geografiche dateci in questo luogo del *Genesi*, parlandoci di una regione aurifera detta *Ḥavilà*, dove trovavasi ancora il bdellio, e la pietra preziosa *Shoham* (onice?), e di un' altra regione detta *Chush*, possono guidarci con sicurezza a una certa determinazione. È vero che, stando ad altri luoghi del V. T., *Ḥavilà* parrebbe dovesse corrispondere all' India, e *Chush* al mezzogiorno dell' Egitto e all' Etiopia, ma allora eccoci ricaduti nella stessa difficoltà geografica testè accennata. Nè ci pare accertata identificazione quella di alcuni che in Ḥavilà vedono l'aurifera Colchide, e in Chush il paese dei Cossei.[1] Dimodochè ci pare più savio lasciare incerto quello che, a nostra opinione non può con certezza determinarsi.

Contentiamoci di concludere che la sede primitiva dell'uman genere sarebbe stata secondo il narratore profetico presso le rive del Tigri e dell' Eufrate, o verso le loro sorgenti, o lungo il loro corso dove due canali gli comunicavano. Sia nell' uno o nell' altro modo, ciò basta a provare non solo che il mito è di origine semitica, ma che nei suoi tratti principali aveva cominciato a fissarsi presso gli Assiri e Babilonesi prima che fra gli Ebrei, i quali lo trasportarono nelle loro peregrinazioni, conservandone una memoria non abbastanza precisa. Gli scrittori poi lo rivestirono di forma che si adattasse al monoteismo insegnato dai profeti.

Nel giardino paradisiaco per volere di Jahveh-Elohim germogliavano tutte le specie di alberi belli

[1] BUNSEN, *Bibelwerk*, I, pag. 11.

a vedersi e di frutti buoni a mangiarsi, ma due fra gli altri, che non hanno mai altrove allignato, cioè l'albero della vita e quello della conoscenza del bene e del male. Qui siamo certamente in pieno simbolo: siffatti alberi non sono mai esistiti; ma che cosa il simbolo significhi non è facile a dirsi. L'albero della vita avrebbe reso immortale chi ne avesse mangiato il frutto, ciò dice chiaramente il *Genesi* stesso (III, 22); e che un cibo o una bevanda miracolosa potesse dare l'immortalità fu credenza comune a più popoli antichi: molti uomini fatti Dei divenivano per tal mezzo immortali. Il citato verso del *Genesi* dove Jahveh-Elohim dice: « Ecco l'uomo è come uno di noi, » mantiene in questa espressione plurale un eco di quel politeismo, da cui il mito attingeva la sua primitiva origine, e che poneva una o più generazioni d'immortali anteriori alla nascita del mortale uman genere. Ma che significa l'albero della conoscenza del bene e del male? A nostra opinione fa d'uopo vedere insieme il significato di ambedue questi alberi, che per di più da una frase dello stesso *Genesi,* poco consentanea col rimanente della narrazione, parrebbero quasi confondersi in uno solo (III, 3). Jahveh-Elohim non proibisce all'uomo di cibarsi dell'uno e dell'altro, ma solo di quello della conoscenza del bene e del male. E se l'albero della vita si chiamava in tal modo, perchè il mangiarne dava il dono della vita immortale, come si prova dal cap. III, v. 22, per ragione di analogia possiamo a buon diritto concludere che anche l'altro albero avesse il suo nome, perchè il mangiarne dava il dono della conoscenza del bene

e del male. Jahveh-Elohim non voleva adunque che Adamo acquistasse una siffatta conoscenza. Ma la ragione di tale proibizione quale può essere? È forse da supporre un sentimento invidioso in Jahveh-Elohim, pari a quello di Giove contro la creta animata da Prometeo per mezzo del rapito fuoco celeste? Non sembra ciò consentaneo con tutto il resto della narrazione, la quale ci rappresenta Jahveh-Elohim curante della maggiore felicità del nuovo essere da lui di recente formato.

Per noi la ragione è da cercarsi in altro modo. La conoscenza che Jahveh-Elohim voleva non fosse mai dall'uomo acquistata era quella soltanto del male; non può dirsi che volesse inibirgli anche quella del bene, quando già lo aveva fatto possessore di tante cose buone. Ma il bene, come opposto al male, non può conoscersi, se non in quanto si conosce anche questo. Per conseguenza l'albero della conoscenza del bene e del male non era così chiamato, perchè desse a chi ne fruiva la conoscenza di tutte e due; ma solo perchè dava la conoscenza del male, e mediante questa rendeva avvertita e distinta la conoscenza del bene che già possedevasi. L'uomo che non avesse mai fatto esperienza se non del bene, come nel mito biblico supponesi Adam prima del peccato, avrebbe di questo conoscenza, ma non saprebbe opporlo al suo contrario, nè da questo distinguerlo; perchè gli mancherebbe la cognizione di uno dei due termini del confronto, dunque si può dire che non avrebbe conoscenza del bene e del male. Non del male, perchè non esperimentato; non del bene, perchè, quan-

tunque esperimentato, non lo potrebbe conoscere come al male contrario. Dimodochè Jahveh-Elohim voleva che l'uomo vivesse nel bene senza avvertire la possibilità di uno stato contrario, e allora avrebbe potuto anche sottrarsi alla morte. Ecco lo stato dell'uomo nel paradiso terrestre. Innocenza, felicità e possibilità di acquistare mediante l'albero della vita una esistenza immortale.

Il secondo mito sulla invenzione del linguaggio è tale che basta sbrigarsene in un breve cenno.

Jahveh-Elohim parla con Adamo per proibirgli di godere del frutto dell'albero già più volte nominato. Dio dunque insegna all'uomo a parlare, parlandogli ei stesso in modo da farsi intendere; come noi facciamo coi bambini infanti, i quali a poco a poco imparano a intendere le nostre parole prima di saperle articolare. Poi, conducendogli innanzi i varii animali per vedere se della compagnia di alcuno di essi potesse appagarsi, fa passare Adam al secondo grado della conoscenza del linguaggio, gli fa imporre, cioè, i nomi a tutte le specie degli animali, ed ecco l'uomo parlante (μέροψ ἄνθροπος). In tal modo l'origine del linguaggio è attribuita dal mito biblico a una divina rivelazione. Nè potrebbe essere diversamente, quando a spiegare l'origine delle cose, piuttosto che la teorica sperimentale dell'evoluzione, si vuole ammettere quella teologica e aprioristica della creazione.

Il mito della creazione della donna dal corpo stesso di Adam ha un fondamento morale per insegnare l'unione intima e la concordia perfetta, nella quale dovrebbero vivere i due sessi. Molto probabilmente

lo scrittore biblico non ha pensato a una androginia primitiva, di cui la sua narrazione non è che un eco inconsciente e confuso. [1] Il suo intendimento solo morale si fa manifesto in queste parole: « E disse « l'uomo: Questa volta, è osso dalle mie ossa, e carne « dalla mia carne, perciò si chiamerà *Isshà* (donna), « perchè da *Ish* (uomo) fu tolta. Perciò l'uomo ab- « bandoni suo padre e sua madre e si unisca alla « sua donna, e siano una carne sola » (II, 23, 24).

A questi tre miti segue nel cap. III quello del peccato originale notevole in ispecial modo per la parte che vi fa il serpente. Che cosa è il serpente nella narrazione del nostro scrittore profetico? Nul-l'altro che un serpente dotato del dono della parola, come tutti gli animali della favola. Lo scrittore biblico non fa nè anche indirettamente capire che egli abbia mai voluto in esso simbolicamente rappresentare un essere superiore malefico, come potrebbe essere un genio del male, un *Angromainyus*, un Satana. Ciò si fa manifesto dal verso 14 del cap. III, dove Jahveh-Elohim, sottoponendo il serpente alla condanna per il malvagio consiglio, dice che deve essere maledetto più di ogni quadrupede e di ogni fiera; condanna che non colpirebbe il vero colpevole, se questo fosse stato non il vero e proprio serpente, ma un genio che di questo avesse assunto le forme.

---

[1] Un accenno però all'androginia primitiva si trova nella tradizione rabbinica, laddove si vuole spiegare la creazione della donna, come se in origine fossero state due intiere persone congiunte l'una con l'altra, e poi in appresso staccate. (*Talmud Bab. Berachoth* 61ª, '*Irubin* 18ª).

E quale difficoltà del resto a supporre che nelle credenze primitive dei popoli semitici vi fosse anche quella che un tempo alcuni animali, se non tutti, avessero goduto del dono della favella? Come mai avrebbero avuto origine gli apologhi, che si trovano più o meno nelle letterature di quasi tutti i popoli, se non avessero a fondamento una tale credenza? E la possibilità accennata nei vv. 18-20 del cap. II, di trovare fra gli animali una compagnia adatta ad Adam, se non dice che partecipassero anch'essi della parola, non fa ella capire che nella vita paradisiaca fossero anch'essi, per lo meno, in una condizione superiore a quella che seguì poi alla caduta dell'uomo? Fatto sta che in tutto il capitolo terzo del *Genesi* non si parla mai del serpente, se non come di animale astuto più degli altri, ma non di una natura diversa. Sarà anche un simbolo, se vogliamo, ma simbolo subbiettivo e morale come gli animali della favola, non rappresentanza esteriore di un altro essere, del quale non si fa il più piccolo cenno. Dall'altra parte poi, se lo scrittore biblico avesse voluto parlare di un genio del male, perchè non avrebbe detto a chiare note che questo fu l'istigatore al peccato, assumendo una apparenza sensibile in quella forma che più a lui si addiceva? O quand'anche non avesse voluto chiaramente significarlo, perchè non avrebbe usato tali espressioni, che almeno a un lettore attento ne facessero nascere qualche sospetto? Ma invece si esprime sempre in modo tale da escludere del tutto che nella sua mente si sia voluto altro significare che un proprio e vero serpente come animale, e niente più che

questo, e dotato soltanto nella vita paradisiaca del dono della favella, che poi perdette.

Non si pretende con ciò che lo scrittore biblico non abbia voluto significare nel serpente un qualche simbolo; ma non di rappresentare in esso un altro essere reale. Non si nega che abbia potuto rappresentare anche questo nella primitiva cosmogonia semitica, e in quelle ancora speciali di alcune ramificazioni di questa razza; ma l'adattamento che a un concetto monoteistico ne ha fatto, o conscientemente lo scrittore biblico, o inconscientemente la *saga* divenuta ebraica, ha escluso l'esistenza di questo genio del male.

Il simbolo adunque rappresentato nel biblico serpente è solo morale: è la tentazione. E difatti l'umana immaginazione anche nelle arti e nella poesia di età e di popoli del più alto incivilimento a rappresentarla sotto una imagine sensibile non ha saputo trovare nulla di meglio.

Ma la tentazione non si fa strada a dirittura nel cuore dell'uomo; incomincia invece dalla donna, che a torto o a ragione, fu per lungo tempo, ed è in parte anche oggi, creduta d'indole morale più debole e inferiore.

Il pensiero tentatore non rappresenta i fatti nella verità, esagera la proibizione in modo da renderla odiosa e quasi impossibile ad osservarsi, comincia a supporre che i frutti di tutti gli alberi del giardino siano stati proibiti a mangiarsi. La coscienza a questo primo assalto della tentazione risponde il vero, e dice la proibizione concernere soltanto un solo albero, mentre degli altri ha permesso godere i frutti.

Ma allora la tentazione assale da un'altra parte, investigando cioè la ragione del precetto proibitivo, e facendo apparire Jahveh-Elohim come invidioso di un'eccellenza, che gli uomini avrebbero mediante il frutto di quell'albero acquistata.

Difatti non ci è mezzo migliore per indurre alla disobbedienza e alla ribellione, quanto il far credere che la legge non è stata fatta per l'utile di chi la deve osservare, ma imposta dal legislatore per proprio vantaggio, e per tenere in uno stato di soggezione e d'inferiorità chi dovrebbe osservarla. E la donna cede alla maligna tentazione, crede di scorgere che il frutto dell'albero sia bello e buono, e ne mangia non solo, ma con grande facilità induce l'uomo a fare altrettanto. Il primo e immediato effetto è la perdita dell'innocenza.

Allora per la prima volta la coppia paradisiaca si accorge di essere nuda, e cerca, come sa meglio, di coprirsi. Imperocchè la nudità non ha in sè nulla di male, se non per i desiderii peccaminosi e poco casti che può suscitare; ma ciò non può accadere in chi non sappia che cosa sia il male, come non lo sapevano i protoplasti prima di peccare.

Sentono quindi anche il timore della punizione per parte di Jahveh-Elohim; imperocchè si desta in essi la coscienza di un altro male, cioè della disobbedienza alla legge, e credono di potersi nascondere per isfuggire alla pena. Ma scoperti dagli occhi di colui che tutto vede, sono puniti ognuno per parte sua. Il serpente, come simbolo della tentazione, è ridotto il più vile degli animali, e mentre con le malvagie insinua-

zioni aveva tentato di guadagnarsi il cuore della donna, un odio eterno è posto fra la sua razza e la progenie che dalla donna sarebbe nata.

La donna, che ha tentato l'uomo alla ribellione del divino comando, non è più la sua compagna a parità di condizione, ma a lui sottoposta; e condannata al dolore per potere riprodurre la specie. L'uomo alfine che godeva beatamente una vita tranquilla e scevra di cure e di affanni, come quella che era sicura del campamento, nè aveva cognizione di alcun male, è sottoposto alla penosa fatica di procurarsi i giornalieri alimenti, lavorando una terra ingrata e che male corrisponde al lavoro. Simbolo questo della guerra continua, in cui stanno fra loro l'umana industria e le forze della natura, più certo all'uomo avverse che benigne, e contro le quali è necessaria una lotta incessante e travagliosa, acciocchè la vita umana non ne resti distrutta e annientata. E dopo la lotta, la morte, il ritorno alla polvere, la dispersione degli elementi che formano l'uomo, la distruzione della persona.

Si sarebbe quasi tentati di vedere in questo mito simboleggiata la vita tanto dell' individuo quanto di tutta l' umana specie. È l' uomo da fanciullo innocente e incapace del male, non ha l'affanno di provvedere ai bisogni della vita; perchè o nell'uno o nell'altro modo altri ci provvede, e lo circonda di cure, e soddisfa ai suoi desiderii. Crede nei primi anni di trovare appagamento in altri consorzii, ma sente giunto alla pubertà il bisogno della donna, che cerca e trova. Nello stesso tempo però i desiderii di ogni

sorta rampollano nel suo animo, le tentazioni dentro vi serpeggiano, e lo conducono a conoscere il male. Nasce quindi anche il bisogno di provvedere a sè stesso, si sente la propria morale responsabilità; e da ciò tutte le cure e tutti i travagli che rendono penosa la vita, e la lotta continua che è necessario durare per potere sostentarla. E poi che ci aspetta al fine? non altro che il sepolcro e la polvere.

Nè differente forse è la sorte della specie umana presa ancora nel suo tutto. Se è una favola l'innocenza e la beatitudine primitiva dell'uman genere, perchè anzi le scoperte della scienza preistorica ci mostrano i nostri più antichi progenitori in uno stato rozzo e infelice, è certo però che erano del male molto più inconsci che non i popoli della più avanzata civiltà. Ha lottato e lotta questo povero uman genere per rendere migliore questo piccolo pianeta, su cui nasce e abita; lotterà ancora per lunghi secoli a fine di renderlo sempre migliore e più bello; ma finalmente anche le razze umane periranno per sempre, e spariranno nel nulla, o come con bella frase si esprime il biblico scrittore, saranno ridotte in polvere: «Polvere tu sei, e polvere ritornerai.» (III, 19).

Nè in tutto questo capitolo del *Genesi* vi è accenno a una speranza futura di là dalla morte, nè a una redenzione o a un risorgimento, quando che fosse, per il genere umano. Laddove Jahveh-Elohim dice al serpente: « Odio porrò fra te e fra la donna, fra la tua prole e la sua, essa ti calpesterà il capo, e tu gli morderai il calcagno, » lo scrittore biblico con le parole: « ti calpesterà il capo, » non ha vo-

luto per nulla significare una finale vittoria dell'uomo sul male; ma anzi la lotta continua che contro questo dovrà sostenere. Lotterà l'uomo per schiacciargli il capo; ma pur tuttavia quello tornerà a mordergli il calcagno, cioè a molestarlo, a tormentarlo in modo da non lasciargli mai pace. Se lo schiacciare il capo volesse rappresentare la finale e decisiva vittoria, non si sarebbe soggiunto che il serpente, simbolo del male, continuerebbe a mordere il calcagno. Queste parole provano che, sebbene schiacciato, il male non sarà mai del tutto vinto, e continuerà pur sempre a fare, come potrà, l'opera sua di distruzione.

L'uomo però non si accascia nè si avvilisce. Se una forza superiore, contro alla quale non può opporsi, gli minaccia la morte e il ritorno alla polvere, egli sa di poter rivivere nella sua prole. Non disdegna la donna che lo ha condotto alla cognizione del bene e del male, sa che da essa l'uomo si rinnovella e rivive, e la chiama *Havvà* (Eva), *la vivente*, la madre anzi di tutti i vivi. È cacciato sì dal paradiso terrestre, in cui gli è ancora inibito il ritorno; perchè i Cherubini con la spada fiammeggiante sono posti da Jahveh-Elohim a impedirne l'ingresso; ma ha innanzi a sè tutta la terra, e alla morte dell'individuo riparerà con la riproduzione della specie, alla mancanza dei frutti paradisiaci riparerà col lavoro. Ed eccoci così al quarto capitolo del *Genesi*, nel quale la narrazione profetica ha raccolto, e troppo compendiosamente esposte alcune leggende intorno alla propagazione e alle industrie delle vetustissime genti.

La leggenda di Qain (Caino) e Abel, agricoltore il

primo, e pastore il secondo, rappresenta simboleggiate in questi due fratelli le prime stirpi umane date le une alla pastorizia, le altre all'agricoltura, e nemiche fra esse; ma con vittoria finale delle agricole come quelle di più avanzata civiltà. Però nella narrazione biblica è notevole il modo col quale è narrata la cagione dell'odio di un fratello con l'altro. Jahveh accetta con gradimento l'offerta di Abel e non quella di Qain, da ciò il corruccio e l'avvilimento di costui. Ma perchè in Jahveh tale preferenza per l'uno, e tale disdegno per l'altro? Ciò è taciuto, ed è stato conghietturato da alcuni interpetri che fossero più gradite le offerte di animali che di vegetali,[1] o che Abel offrisse i primogeniti, e Qain non le primizie, ma a caso qualunque frutto.[2] Conghietture ambedue che non hanno alcun fondamento sul quale sostenersi. Però pare a noi che si possa in qualche modo la ragione della preferenza desumere dalle parole che Jahveh avrebbe detto a Qain, quando lo vede corrucciato e avvilito: « Se operi bene, » gli dice, « non vi sarà forse perdono? ma se poi non operi bene, non giace forse alla porta il peccato? là cui mira è contro te, ma tu puoi dominarlo. » La promessa di perdono sottoposta alla condizione di bene operare, suppone per necessità che Qain non avesse fino allora bene operato, cioè non avesse nella sua vita una buona condotta, e perciò Jahveh non accettasse le sue offerte. Questo narratore profetico, ri-

---

[1] TUCH, KNOBEL.

Bereshith Rabbà, RASHÌ, ABEN EZRA, DELITZSCH, KEIL.

porta sino ai primordii dell'umana specie l'insegnamento religioso dei profeti, che i sacrificii disgiunti dalla moralità delle opere, dalla purità della vita, non sono grati a Dio, nè hanno presso lui alcun valore, anzi li disdegna come una cerimonia vana di culto tutto esteriore e ipocrito. Ma dall'altro lato il narratore profetico, che spesso in queste più vetuste leggende lascia molto di sottinteso, non dice quali fossero le male opere di Qain. E fa d'uopo anche supporre, per ragione dei contrarii, che Abel fosse rappresentato nella leggenda come innocente e virtuoso, dacchè le sue offerte furono a Jahveh bene accette.

Altra cosa taciuta in questa narrazione è il modo col quale si fece manifesto il gradimento divino verso Abel e non verso Qain; e qui nulla si può, nemmeno indirettamente, desumere dal testo. Per altro fa d'uopo supporre che, quale si fosse, un qualche segno la leggenda attribuiva manifestato ad Abel, che a Qain non apparve. Poteva essere questo come intendono alcuni interpetri il vedere consumare gli animali offerti da un fuoco disceso dal cielo,[1] poteva, come vogliono altri, Jahveh essere apparso direttamente ad Abel per mostrargli la sua soddisfazione.[2]

Comunque si fosse, il dispetto in Qain fu tanto grande che nemmeno le parole di Jahveh valsero a calmarlo, e si vendica della propria inferiorità mo-

---

[1] Teodozione, S. Girolamo, Rashì, Aben Ezra, Rosen-Müller, Delitzsch.

[2] Schultens, Knobel.

rale, uccidendo proditoriamente il suo buono ed innocente fratello. Nè altrimenti è avvenuto, e avviene nel mondo. L'odio dei cattivi contro i buoni è terribile, perchè sono contro di essi il massimo rimprovero, non in parole, ma in fatti. Il cattivo invece di correggersi vorrebbe, se potesse, distruggere i buoni, e fare che nel mondo non fossero più; in tal modo la sua malvagità non avrebbe l'odiosità del confronto, che troppo gli è dannoso. E pur troppo è da dire che come nella biblica leggenda, così anche nella realtà il buono più di sovente soccombe nella lotta contro il malvagio, giusto appunto perchè non sa nè vorrebbe usare le armi che all'altro la sua stessa malvagità appresta.

Qain è punito del suo delitto con la maledizione divina, con la minaccia che la terra non avrebbe corrisposto alle sue fatiche, e con l'essere costretto ad emigrare dal paese ove allora trovavasi. Egli si sottopone quasi pentito a queste tre punizioni, ma teme ancora di essere ucciso da chi lo trovasse. Jahveh lo rassicura, dicendogli che chi lo avesse ucciso sarebbe stato punito sette volte, e gli pone ancora un segno per renderlo incolume. Qui lo scrittore biblico si è per un momento dimenticato. Se altre persone oltre Adam e Ḣavvà non esistevano, chi avrebbe potuto uccidere Qain? Le parole « ognuno che mi trova » non hanno senso, se non si suppone sulla terra un certo numero di abitanti. Nè, come intendono alcuni interpetri, possono in verun modo riferirsi agli animali, quasi Qain temesse che questi facessero su di lui vendetta dell'uccisione del fra-

tello: l'espressione « ognuno che mi trova » accenna troppo chiaramente ad altri uomini. Nè deve parere strano, e nemmeno difficile, che nella narrazione di una leggenda, le cui condizioni sono del tutto immaginarie, e poste tanto fuori della realtà, lo scrittore abbia per un momento mancato alla stretta coerenza del racconto, lasciandosi sfuggire invece un tratto che sarebbe naturale nelle condizioni vere e reali della vita. Dacchè dobbiamo rammentare che il diritto della vendetta contro l'omicida era consacrato presso quasi tutte le antiche genti; e resulta a chiare note dalle istituzioni legislative per l'omicidio che così fosse anche presso gli Ebrei. (*Num.*, XXXV, 12, 19, 21, 24, 27; *Deut.*, XIX, 6, 12).

Che cosa intendesse per il segno da Dio posto a Qain a fine di preservarlo da essere ucciso, lo scrittore biblico non ci ha fatto conoscere, e vano sarebbe il volerci intorno fantasticare. Molto importante è invece quello che segue nella leggenda intorno ai Qainiti.

Qain esce dal paese che pare il narratore biblico abbia posto nelle vicinanze del paradiso, e si stabilisce in altro luogo chiamato *Nod*. Questa parola in ebraico significa *fuga*, *esilio*, dimodochè non sembra difficile che il nome sia derivato dall'idea di gente esule, e non ci sia stato mai realmente un paese di questo nome, sebbene poi nella leggenda sia rappresentato come un paese reale e non simbolico. L'emigrazione ad ogni modo si dice avvenuta verso l'Oriente. Qain si ammoglia, e non faccia meravi-

glia che non si sia parlato della nascita di alcuna femmina, perchè nelle genealogie bibliche non se ne tien conto, tranne che per eccezione. Fatto sta che è necessario supporre, prendendo la leggenda come è, che dai protoplasti, oltre Qain e Abel, nascessero delle femmine, con alcuna delle quali quegli si sarebbe congiunto. Trattandosi poi di stirpi personificate in un solo individuo, il prender moglie, significa l'estendersi e il moltiplicarsi della stirpe, mediante i matrimoni; e si compendia in una persona e in una età ciò che avvenne in lungo spazio di tempo. Qain ha un figlio chiamato Ḣanoch, e fonda una città cui pone egual nome. Una città per tre sole persone, chè tante e non più erano secondo la narrazione biblica Qain e i suoi, deve sembrare cosa ridicola, anche se vogliamo restringere il significato della parola città a quello del più meschino fra i borghi. Ma anche questo è uno dei tratti, in cui lo scrittore biblico si dimentica, e tradisce il significato simbolico della leggenda, che sotto un tipo individuo vuole rappresentare tutta intiera una stirpe. I Qainiti continuano a riprodursi: da Ḣanoch nasce 'Irad, da 'Irad Meḣujael, da questo Metushael, e da Metushael Lemech.

Questi è il primo poligamo, prende due mogli, 'Adà (*ornamento, bellezza*) e Zillà (*ombra, oscurità*). Dalla prima ha due figli, Jabal progenitore dei nomadi e pastori, e Jubal inventore degli stromenti da musica, e capo stirpe dei musici e cantori; dalla seconda ha un figliuolo chiamato Tubal-Qain, il primo fabbro in

rame e in ferro, inventore della lavorazione dei metalli, e una figlia chiamata Na'amà (*dolce, soave*).

Di Lemech sono poi riportate alcune parole alle sue mogli, che è impossibile dire con certezza a che vogliano riferirsi. Tanto vi si lascia di sottinteso nella presente composizione, in cui questa leggenda ci è pervenuta.

> 'Adà e Zillà, ascoltate la mia voce,
> Mogli di Lemech, porgete orecchio al mio detto,
> Chè uomo ho ucciso per la mia ferita
> E fanciullo per la mia percossa.
> Chè sette volte sarebbe vendicato Qain,
> E Lemech settanta sette.

La dizione e lo stile di questo breve frammento appariscono nell'originale ebraico certamente di forma poetica. Ed è uno di quei frammenti poetici accolti dallo scrittore profetico nel suo scritto, perchè vivi nella tradizione leggendaria, e però sufficiente ai suoi contemporanei per intendere a che cosa si riferivano. Riescono invece oscurissimi a noi, dopo che da vetustissimo tempo il resto della leggenda è andato in dimenticanza. Conghietture possono farsene, ma senza saldo fondamento per giungere a nulla di certo.

Il confronto che Lemech fa di sè con Qain induce a supporre un omicidio, ma molto meno criminoso, se dice di essere molto più di quello scusabile. Pare insomma, secondo alcuni dei moderni interpreti, che Lemech fieramente si vanti presso le sue mogli di avere ucciso chi lo aveva ferito e chi lo aveva percosso; e aggiunga di essere perciò molto più giustifi-

cabile di Qain, perchè mosso alla uccisione soltanto dalla vendetta. [1]

Vediamo ora un poco meglio nelle altre parti questa leggendaria genealogia qainitica.

Confrontata con la genealogia shetita del narratore sacerdotale si offre molto simile da Qenan in poi, e se ne potrebbe fare il seguente prospetto:

Shetiti	Cainiti
1° Qenan	1° Qain
2° Mahalalel	2° Ḥanoch
3° Jered	3° Irad
4° Ḥanoch	4° Meḥujael
5° Methushelaḥ	5° Methushael
6° Lemech	6° Lemech

I due nomi di Ḥanoch e di Lemech sono eguali in ambo le genealogie, e solo quello figura come quarto fra i Shetiti, mentre è secondo fra i Qainiti. Qenan corrisponde a Qain (Caino), e così pure con

---

[1] Dillmann, 4ª, pag. 99; Lenormant, *Origines de l' Histoire*, I, pag. 188. Le parafrasi caldaiche e il Luzzatto intendono molto differentemente e spiegano le parole di Lemech come fossero interrogative; e venissero a dire che non aveva ucciso alcuno. Ma che senso avrebbe allora il paragonarsi con l'omicida Caino? Nè è più accettabile l'interpretazione di altri (Aben Ezra, Herder, *Vom Geist der ebräischen Poesie*, I, pag. 344, Rosenmüller, Delitzsch) che vogliono vedere piuttosto una minaccia per chi avesse offeso Lemech, che non una vendetta già compiuta. Il perfetto usato in questo caso nel testo deve riferirsi al passato.

poca differenza i terzi e i quinti fra loro, e il secondo Shetita col quarto Qainita.

Ma è notevole ancora che, se nella lista dei Shetiti abbiamo prima di Qenan altri due termini genealogici cioè Sheth, e Enosh, questo ultimo nome dall'altro lato significa uomo, come è il significato di Adam padre di Qain. E se anche alla fine della genealogia shetita abbiamo di più Noaḣ, dall'altro lato anche Lemech nella genealogia qainita ha come Noaḣ tre figli.

Queste somiglianze non provano per nulla che la genealogia qainita stia nello scritto profetico invece che quella shetita dello scrittore sacerdotale, o che questi abbia foggiato la sua genealogia di Sheth, prendendo a tipo quella di Qain dell'altra tradizione. Anche nello scritto profetico doveva essere una genealogia shetita di cui pure, come vedremo fra poco, ci furono conservati i primi termini in Sheth ed Enosh e l'ultimo in Noaḣ, nè poteva fra quelli e questo lasciarsi la catena interrotta. Ma tanta eguaglianza di nomi nelle due primitive stirpi, che pure dovevano essere fra loro quanto mai opposte, prova sempre più che qui abbiamo che fare con racconti leggendarii, e con tipi etnografici, non con singoli e reali individui. Difatti non possono essere se non tipi di tal genere Qain primo fondatore di città, Jabal progenitore dei pastori, Jubal dei suonatori, e Tubal-Qain primo dei fabbri in rame e in ferro. Si pensi quale, non rapido, ma precipitoso avanzamento nella civiltà si attribuirebbe dallo scrittore biblico alle primitive genti, se alla sesta generazione dopo Adam gli uo-

mini fossero giunti alla scoperta e alla lavorazione dei metalli. Eppure le scoperte preistoriche sono concordi nell'asserire che sono state lunghissime le età archeolitica e neolitica, nelle quali gli uomini non si valevano di altri utensili, se non di quelli di pietra. E l'età del rame e del bronzo ha preceduto quella in cui si giunse alla cognizione del ferro; nè è possibile attribuire la scoperta e il primo uso di ambedue i metalli ad una sola generazione, non che ad una sola persona. Ma la fantasia si compiace di ravvicinare ciò che dista di più secoli, a raccogliere e personificare in un solo ente ciò che è opera di più persone vissute a lontanissime età; ed ecco i tipi poetici propri di ogni leggenda. Poi coll'andar del tempo il significato simbolico si dimentica, si crede alla esistenza reale dell'ente individuo, che diviene prima nella leggenda popolare e poi negli scrittori, o Dio, o Demone, o Titano, o Eroe, o semplice uomo. E uomini sono divenuti nelle leggende bibliche; perchè altro adattamento non permetteva il monoteismo, se non del popolo, almeno degli scrittori ebraici.

Si noti però con quanta opportunità in questa tipica genealogia dei Qainiti sono fatti nascere dalla stessa madre i pastori e i musici. Sorelle e compagne della pastorizia posson dirsi la musica e la poesia, sia pure in una forma rozza e primitiva. E se sono troppo lontani dalla realtà i pastori degli idilli e delle bucoliche, è pur vero che la vita del pastore è portata naturalmente alla contemplazione degli oggetti della natura, alla meditazione sopra sè stesso, e sopra i casi umani, e quindi si svolge in esso un senti-

mento che tende ad esprimersi colla poesia e con la musica. Nè si sarebbe mai potuta inventare una poesia pastorale, se qualche fondamento non avesse avuto sulla realtà dei fatti. Sono poi questi fratelli pastori e musici fatti nascere da 'Ada, che suona *ornamento, bellezza,* perchè vivono in mezzo alla natura lieta e ridente dei campi e dei colli; mentre i lavoratori dei metalli sono fatti nascere da Zillà, l'*ombra,* l'*oscurità,* come infatti i minatori e i fabbri stanno nel buio delle miniere e nel fumo delle officine; ma non perciò sono privi nemmeno essi delle loro consolazioni e dei loro conforti. Le dure fatiche che sopportano danno anche ad essi la dovuta mercede, sorride anche ad essi talvolta un raggio di sole, e se hanno per madre Zillà, l'*ombra,* l'*oscurità,* hanno per sorella Na'amà la *dolce,* la *soave,* perchè alle fatiche è compagna una dolce e soave retribuzione.

Dei Qainiti la narrazione biblica quind'innanzi tace del tutto. Furono essi distrutti nel diluvio? lo esamineremo, allorchè di questo si terrà discorso. Qui contentiamoci di accennare di volo che è molto probabile ipotesi quella che vede nei Qainiti i Calibi, i Turani e gli Altaici, datisi prima delle altre genti alle industrie del ferro. [1]

Nei due ultimi versi del capitolo IV è da vedersi finalmente la mano dell'ultimo compilatore, che ne tolse però il contenuto alla genealogia dello scritto profetico,

---

[1] LENORMANT, *Les origines de l'Histoire,* I, pag. 211 e seg.; *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* 9ª, I, pag. 202-206.

e in questo modo credè opportuno di mettere un passaggio e un nesso fra le parti dei varii documenti di cui servivasi per la sua compilazione. Qui Sheth terzo figliuolo di Adam sta a supplire il morto Abel; e da Sheth naçque Enosh, nell'età del quale si cominciò a chiamare col nome di Jahveh.

In queste parole non può intendersi se non che allora si cominciò dopo la caduta dei protoplasti, a conoscere e adorare di nuovo Dio col suo vero e proprio nome, quale nella religione ebraica insegnata dai profeti è quello di Jahveh. Nè a ciò si oppone il passo dell' Esodo, VI, 3; perchè, come vedremo a suo luogo, questo appartiene allo scrittore sacerdotale, che rappresenta Moshè come il primo uomo a cui il tetragramma fosse stato rivelato.

Per assumere ora il fin qui detto basti epilogare: che dei primi cinque capitoli del *Genesi* spettano allo scrittore sacerdotale il I, il II fino al v. 4ᵃ e il capitolo V quasi nella sua interezza. E formavano in origine una narrazione continuata della creazione, e delle prime dieci generazioni da Adam fino a Noah. Imperocchè lo scrittore sacerdotale non ha accolto nella sua composizione nè il mito del paradiso terrestre, nè quello del peccato originale, nè le leggende intorno o ad Abel e a Qain, nè quelle intorno ai Qainiti; ma per lui Adam ebbe un solo figliuolo chiamato Sheth, da cui con arida e monotona lista di nomi fa discendere l'uman genere fino al diluvio.

Le altre parti, che ora nel *Genesi* stanno fra mezzo alle accennate, sono tolte allo scritto profetico che ha accolto, pure adattandoli al suo concetto monotei-

stico, i miti e le leggende delle antiche genti semitiche. Il compilatore poi ha combinato insieme, inserendovi di proprio qualche nesso e qualche passaggio, le due narrazioni; e si può credere con ogni probabilità che abbia soppresso nel documento profetico la maggior parte della genealogia dei Shetiti, perchè non sarebbe stata se non un duplicato con quella tolta al documento sacerdotale, e che ha di preferenza conservata. Preferenza che aveva forse la sua plausibile ragione nel fatto che le genealogie sono in generale proprie di questo secondo documento, e mantenendole tutte di una stessa fonte originale, veniva a dare alla sua compilazione, almeno in questo particolare, maggiore coerenza e unità.

Capitolo II

IL DILUVIO E I NOAḦIDI

Dopo le genealogie dei Qainiti e dei Shetiti, prima di passare alla narrazione del diluvio, trovasi nella storia biblica un breve frammento (VI, 1-4), che non appartiene nè alla prima composizione dello scritto profetico nè al narratore sacerdotale. Il contenuto di questo frammento è importantissimo in quanto che ci ha conservato un prezioso ricordo della più vetusta mitologia semitica, la discesa cioè dei figli di Elohim sulla terra, e la loro unione con le figlie dell'uomo, d'onde nacquero i giganti e gli eroi. Questo ricordo però è dall'altro lato troppo mozzo e troppo manchevole, per cui riesce oscurissimo a chi volesse logicamente riconnetterlo col rimanente della narrazione biblica. Imperocchè nè l'Elohim dello scrittore sacerdotale, nè il Jahveh dello scrittore profetico sono tali da ammettere che potessero generare come

uomini, e tanto meno avere figliuoli, che desiderassero e ottenessero il commercio con le donne terrene. Tanto il concetto di Elohim, quanto quello di Jahveh sono così puramente monoteistici, che, sebbene in ispecie il secondo ci sia descritto spesso sotto una apparenza antropomorfica, non può ad essi convenire la generazione di più figli. Dimodochè pare a noi che per ispiegare lo strano apparire di questo frammento che tanto stuona da tutto il rimanente, si debba supporre che alcune leggende di una primitiva religione semitica troppo diversa dall'Elohismo e dal Jahvismo fossero per lungo tempo rimaste vive nel popolo ebreo, e anche fossero state poste per iscritto. Una parte di queste furono accolte in alcuna delle compilazioni storiche, quando parve che in qualche modo potessero connettersi col resto della narrazione.

A chi guarda attentamente il filo del racconto fra le genealogie e il diluvio vede che tanto lo scrittore profetico (VI, 5-8) quanto il sacerdotale (9-12) altro non dicono, se non che la malvagità degli uomini fece nascere in Dio il pensiero di distruggere tutta la specie umana. Con ciò non ha nulla che fare la discesa sulla terra dei figli di Elohim. Ma uno dei compilatori ha inserito qui tale frammento, perchè, a sua opinione, era stato appunto questo commercio fra i figli d'Elohim e le donne terrene che aveva cagionato la malvagità e la corruzione. I giganti e gli eroi nati da questi connubi erano nella mente di questo compilatore i malvagi e i corrotti, che poi trassero al male tutti gli altri uomini. Ciò appare che si concepisse nella mente di alcuno dei compi-

latori; ma non resulta però dal frammento, quale lo abbiamo, che non fa altro, se non raccontare che nel moltiplicarsi della specie umana, nacquero molte donne, che queste furono vedute dai figli di Elohim, che se le presero in moglie, e a quei tempi, e anche dopo, vi furono i giganti, perchè dai misti connubii erano nati famosi eroi. A ciò si aggiunge ancora un altro tratto importantissimo, cioè che la vita dell'uomo non avrebbe durato d'allora in poi più che centovent'anni. E siccome ciò è contraddetto da quanto poi ci viene narrato della maggiore longevità di molti patriarchi, è chiaro che questo frammento rimane come isolato, nè può rientrare nella economia generale della storia biblica sulle origini. Importa però porre in sodo che secondo l'antica mitologia semitica, accettata come vediamo fino ad un certo punto anche dagli scrittori israeliti, Elohim ebbe figliuoli, che si mischiarono con donne mortali, e ne nacquero più generazioni di eroi. Come si vede siamo così molto lontani da un puro monoteismo.

L'espressione però *benè ha-Elohim* [1] (figli di Dio) si rese quindi più conforme anche alle credenze pu-

---

[1] La differenza che alcuni interpetri vorrebbero sempre e in ogni luogo stabilire fra *Elohim* con l'articolo, *ha-Elohim*, e il nome semplice *Elohim*, a noi non pare che sia giusta, quando questo nome significa il Dio vero, il Dio del popolo d'Israel. È vera soltanto, allorchè ci restringiamo a dire che *Elohim* accompagnato dall'articolo può avere altri significati. Ora in questo nostro passo, stabilito che *benè ha-Elohim* significhi figli della Divinità, si può benissimo rendere figli di *Elohim* per esprimere più fedelmente il pensiero dello scrit-

ramente monoteistiche, essendo passata a significare non altro che gli angeli (Job, I, 6; II, 1; XXXVIII, 7). Difatti presso la più antica tradizione sì ebraica [1] che cristiana [2] s'intese che si parlasse degli angeli anche in questo nostro frammento, e si formò così la poetica leggenda degli angeli caduti.

Ma poi tanto fra gli Ebrei, quanto fra i Cristiani si sentì scrupolo di ammettere questa carnale corruzione in esseri che il dogma teologico voleva puramente spirituali; e alla frase del testo *benè ha-Elohim* si volle dare altro significato. S'intese che fossero i figli dei grandi, dei magnati, dei potenti, in opposizione con l'altra frase *figli dell'uomo*, come se questa parola non significasse uomo in genere, ma la plebe, le razze inferiori. [3]

A questa interpretazione però si oppone molto ragionevolmente, che da quanto precede nella narrazione biblica non resulta in alcun modo, che già fosse avvenuta tra gli uomini siffatta distinzione. Si parla invece soltanto delle due genti qainite e shetite; nè appare minimamente che a queste convenga il nome di magnati, e a quelle di volgo, e nemmeno che i Shetiti siano detti figli di Dio come uomini buoni e

---

tore ebraico. Che *Elohim* poi e *ha-Elohim* siano usati promiscuamente per lo stesso ente, senza escire dal *Genesi*, possiamo vederlo nel XX, 3, 6; XXII, 1, 3, 8, 9, 12.

[1] FILONE, *De Gigantibus*, § 2; GIUSEPPE FLAVIO, *Arch.*, I, 3, 1; *Talmud bab. Jomà*, 67[b]; *Pirqè R. Eliezer*, § 22.

[2] *Epist. Judae*, v. 6, e i più antichi Padri.

[3] *Bereshith Rabbà*, § 26; *Parafrasi caldaiche;* RASHÌ; ABEN EZRA; MAIMONIDE, *Morè Nebuchim*, I, 14.

pii, e figlie dell'uomo le qainite come troppo mondane e corrotte.[1] La narrazione biblica non ha pure un cenno che permetta di fare con qualche fondamento siffatte ipotesi. Molto meno sarebbe poi da accettarsi l'opinione a questa opposta che nei figli di Elohim vede i Qainiti,[2] così detti per indicare la loro maggior forza fisica come uomini agresti e selvaggi. Ma sarebbe strano davvero che per indicare una forza brutale si fosse usata una appellazione, che sonerebbe invece una eccellenza di tutt'altra specie. Se si vuole che i Shetiti cominciassero a incivilirsi, e i Qainiti o una parte di essi rimanessero nella barbarie, è possibile che giusto i barbari fossero denotati col nome di figli di Dio?

È forza dire adunque che tali interpretazioni sono state escogitate con un intendimento apologetico da quegli interpreti che si sono studiati di remuovere dagli scritti biblici ogni vestigio di credenze mitologiche, che tanto visibilmente rasentavano il paganesimo.

---

[1] È questa l'interpretazione di alcuni padri della Chiesa (TEODORETO, GIOVANNI CRISOSTOMO, GIROLAMO, AGOSTINO), dei capi della riforma (LUTERO, MELANCHTHONE, CALVINO) e di non pochi moderni (BUNSEN, KEIL, e altri).

[2] LUZZATTO, *Commento*, dove è citato l'Ilgen come primo proponitore di questa opinione. Ma è molto curioso che il Luzzatto, così fiero oppugnatore di ogni dottrina cabbalistica, non abbia qui rammentato che il più antico precedente di questa sua interpretazione trovasi appunto nel cabbalistico commento dello *Zohar* (I, pag. 37). Ed è molto probabile che, se lo avesse rammentato, avrebbe rinunziato a questa sua ipotesi.

Passando ora alla narrazione del diluvio fa d'uopo pur dire che è una di quelle in cui i due scritti profetico e sacerdotale sono stati più promiscuamente confusi e intrecciati fra loro; ma non tanto che non si possano anche ora districarne le parti principali.

La narrazione sacerdotale può nel seguente modo ricostruirsi: Noaḣ è uomo giusto che segue le vie di Elohim, ed ha tre figliuoli *Shem*, *Ḣam* e *Jafeth*. La terra si empie di mali costumi, per cui Elohim rivela a Noaḣ la sua risoluzione di distruggere ogni creatura carnale. Gli comanda però di costruire un'arca, nella quale potersi salvare con la moglie, i figli e le costoro mogli, e di conservare ancora una coppia di ogni specie di animale. Noaḣ eseguisce i comandi divini (VI, 9-22). Quando egli è nel secentesimo anno di vita, e precisamente nel diciassettesimo giorno del secondo mese, comincia il diluvio, ed egli con i suoi, e con gli animali si rifugia nell'arca. Le acque si innalzarono fino al di sopra dei monti, dimodochè distrussero ogni creatura terrestre, e si mantennero a tale altezza per 150 giorni (VII, 11, 13-16[a], 18-21, 24). Trascorsi i quali, Elohim si rammenta di Noaḣ e degli animali rifugiati nell'arca, fa cessare la pioggia, e l'arca può posarsi sui monti Ararat. Ciò accade nel diciassettesimo giorno del mese settimo, perchè 150 giorni corrispondono esattamente a cinque mesi, valutandoli di 30 giorni ognuno. Nel mese decimo le acque continuano ad abbassare fino a che nel primo giorno dell'anno secentesimo primo della sua vita, Noaḣ può togliere sicuramente il coperchio

dell'arca. Alla fine, nel ventesimosettimo giorno del mese secondo, la terra è asciutta, ed Elohim fa escire dall'arca tutti i viventi in essa salvatisi. Così, secondo questa narrazione, il cataclisma sarebbe in tutto durato un anno e dieci giorni (VIII, 1-5, 13-19).

Elohim ripete a questi superstiti la benedizione di crescere e moltiplicare come già aveva benedetto le prime creature; ma più specialmente ai Noahidi concede di aver dominio sugli animali fino al punto di poterli uccidere per cibarsene; cosa che, secondo il narratore sacerdotale, non era stata conceduta agli antidiluviani. Soltanto viene rigorosamente proibito di cibarsi del sangue degli animali. E molto più è proibito l'omicidio, perchè l'uomo è fatto ad imagine di Elohim, e chi uccide sarà ucciso. Inoltre fra Elohim e i superstiti del diluvio si stabilisce il patto, che non più sarebbe venuto il diluvio a distruggere le viventi creature, e come segno materiale di questo patto apparisce l'arco baleno; il cui successivo comparire, avrebbe assicurato le generazioni future che non più si sarebbe ripetuto il distruttore cataclisma. Ma qui è a domandarsi, il narratore biblico ha voluto forse far credere che il fenomeno ottico dell'arco baleno non mai fosse avvenuto prima del diluvio? Apparisce invero ciò molto strano a noi che sappiamo la ragione fisica del fenomeno; ma nelle menti di uomini grossi, che vedevano spesso comparire alla fine delle bufere quell'arco di bei colori che par quasi congiungere il cielo con la terra, era facile nascesse l'idea che quello fosse un segno del placarsi dell'ira celeste, e s'inventasse una

origine mitica a un fatto di cui non si sapeva rendere miglior ragione; origine mitica che del resto per l'arco baleno sotto varia forma trovasi presso quasi tutti i popoli antichi.

Dopo questo patto il narratore sacerdotale fa vivere Noaḣ altri 350 anni; ma nulla ci racconta di quanto in essi avvenne (IX, 1-17, 28, 29).

Nello scritto profetico si attribuisce anche in esso il diluvio alla stessa cagione dell'umana malvagità; ma con i concetti antropomorfici che gli sono propri, si aggiunge un tratto molto significante, cioè che Jahveh è pentito e dolente di aver creato l'uomo, e anche gli altri animali terrestri, pentimento e dolore che nell'altra narrazione non si trovano per nulla attribuiti a Elohim. Jahveh però fa grazia al solo Noaḣ (VI, 5-8).

Ciò che risguarda alla costruzione dell'arca, che certo non poteva mancare nemmeno nella narrazione profetica, fu soppresso dal compilatore, che in questa parte si valse solo del documento sacerdotale; cosicchè si passa a dirittura al comando di Jahveh imposto a Noaḣ di rifugiarsi nell'arca con la sua famiglia, perchè aveva veduto lui solo giusto sulla terra. In quanto agli animali questa narrazione differisce dall'altra, perchè distingue i puri dagli impuri, e di quelli vuole se ne salvino sette coppie, di questi una sola. Di più Jahveh annunzia che il cataclisma avrebbe cominciato fra sette giorni, circostanza non notata dall'altro narratore; e avrebbe durato non 150 giorni, ma soli 40. Noaḣ eseguisce i comandi di Jahveh, e nel suo secentesimo anno co-

mincia il diluvio.[1] Quelli destinati a preservarsi entrano nell'arca, che Jahveh chiude in difesa di Noaḥ. Il diluvio dura quaranta giorni, le acque crescono ed innalzano l'arca molto al disopra del suolo. Muoiono tutti i viventi della terra, rimanendo soltanto Noaḥ e gli altri che con lui erano nell'arca (VII, 1-10, 16^{a}, 17, 22, 23). Alla fine dei quaranta giorni Noaḥ scoperchia l'arca, e manda un corvo ad esplorare lo stato della terra, poi anche una colomba che da prima non trova dove posarsi; ma dopo sette giorni ritorna a Noaḥ verso sera con un ramo di olivo, dal che Noaḥ conosce essersi le acque molto abbassate. Dopo altri sette giorni la colomba esploratrice mandata di nuovo fuori dell'arca non vi fa più ritorno. Il compilatore ha soppresso qui in questo scritto la narrazione dell'escita di Noaḥ dall'arca; e si passa subito a dire che ha edificato un altare, dove offre olocausti dei quadrupedi e dei voltatili puri. Jahveh accetta il sacrifizio, promette di non male-

---

[1] Opino che anche il v. 6 del capitolo VII possa appartenere allo scrittore profetico, che in questa circostanza della data del diluvio in relazione con la vita di Noaḥ può benissimo concordare con quello sacerdotale, e non vedo la necessità di riferirlo a questo, come fanno il REUSS (*La Bible*, III, pag. 315); il DILLMANN (pag. 154); lo SCHRADER (*Die Einleitung* del DE WETTE, § 187); e il LENORMANT (*La Genèse*, pag. 20, 303). Anzi non mi pare ciò ragionevole, perchè lo scrittore sacerdotale avrebbe così inutilmente detto due volte a brevissima distanza la stessa cosa. (Cf. v. 11). Piuttosto potrebbe accettarsi l'ipotesi del WELLHAUSEN) *Die Composition des Hexateuchs. Jahrbücher für deutsche Theologie*, XXI, pagina 393) che crede i vv. 6-9 inserzione del compilatore.

dire più la terra per cagione dell'uomo; perchè le disposizioni di questo sono rivolte al male fino dalla gioventù, e non vuole per colpa degli uomini distruggere anche gli altri viventi. Dimodochè assicura i Noaḣidi che non più sarebbero avvenuti di tali cataclismi, anzi il corso naturale delle stagioni non sarebbe alterato.

Lo scrittore profetico, che prima non lo aveva specificato, fa qui sapere quanti e quali fossero i figliuoli di Noaḣ, accordandosi su questo punto del tutto con l'altro narratore, ma aggiunge che Noaḣ si fece cultore delle viti, e inventore del vino, dal quale inebbriato si addormentò nudo sotto la tenda. Quindi la nota leggenda della irriverenza di Ḣam e del rispetto degli altri due figli, per cui al ritornare in sè, il padre, che anche nella ebbrezza si era accorto del loro diverso contegno, maledice Ḣam nella sua stirpe, vaticinando che Chena'an [1] figlio di lui sarebbe stato il servo degli altri due suoi figli, e benedice questi in premio del rispetto verso di lui usato.

Qui ha termine la storia di Noaḣ nello scritto profetico, almeno per quello che fino a noi ne pervenne.

La leggenda del diluvio è una di quelle che più generalmente si è conservata fra quasi tutti i popoli,

---

[1] Secondo il WELLHAUSEN (op. cit., pag. 403) seguito dal BRUSTON (*Les deux Jéhovistes*, *Revue de Théologie et de Philosophie*, Lausanne, 1885, pag. 623) il testo primitivo dello scritto profetico avrebbe dato *Chena'an* come figlio di Noaḣ invece di *Ḣam*. Il compilatore avrebbe poi in questo punto messo d'accordo le sue fonti con qualche lieve alterazione e inserzione.

e con tratti molto simili; ma la narrazione che più si avvicina alla biblica è quella trovata nell'antica letteratura assira, dove forma l'episodio di un molto più vasto poema. Gli assirologi si sono occupati a lungo di questa importante scoperta, di cui avevamo già significantissime traccie nei frammenti di Beroso, scoperta che mostra sempre più l'unità non solo di stirpe, ma anche delle primitive credenze delle genti semitiche. Non sappiamo però a quali certi resultati potrebbe condurre il disputare se la tradizione biblica è derivata da quella assira, o questa da quella. Fatto sta che tutte e due appartengono a una medesima origine, sebbene modificate poi con tratti propri più conformi alla religione speciale dei due diversi popoli.

È piuttosto da domandarsi se nella mente degli scrittori biblici il cataclisma abbia distrutto tutti gli uomini ad eccezione dei pochi Noahidi, o abbiano voluto prendere in considerazione soltanto i Shetiti, lasciando del tutto fuori dal loro quadro storico le genti qainite. Questa seconda opinione è stata modernamente sostenuta con molto ingegno e con molta dottrina dal Lenormant,[1] ed è una ipotesi che da

[1] *Histoire ancienne de l'Orient*, I, pag. 218 e seg. Il BRUSTON nella sua ipotesi di due scrittori jehovisti, attribuisce il cap. IV del *Genesi* a un autore diverso da quello che ha raccontato il diluvio (op. cit., pag. 619). Così i Qainiti non apparirebbero distrutti nel cataclisma, non perchè a mente degli scrittori biblici questo non sarebbe stato universale, ma perchè uno di quegli scrittori non ne avrebbe fatto menzione.

prima sedurrebbe. Ma ci sembra che le espressioni del testo biblico non possano lasciare dubbio veruno.

Dio, si chiami Jahveh, o Elohim, vuole distruggere tutti gli uomini (VI, 6, 13), che difatti mediante il diluvio sono distrutti (VII, 21-23) tranne i rifugiati nell'arca; nè gli scrittori biblici conoscono altra eccezione. Se i Qainiti, secondo uno di questi scrittori, vivevano separati in regioni più orientali, non è questa ragione per credere che non siano rimasti vittime di un cataclisma che per ogni lato ci si dipinge così universale.

Se la razza nera e una parte di quella mongolica non hanno, al pari delle altre, tradizioni del diluvio, ciò può provare che in fatto il cataclisma non è stato universale, e solo ha colpito le razze ariane e semitiche prima della loro divisione. Ma altro è il fatto della esistenza della tradizione del diluvio presso certe razze, e la sua mancanza presso certe altre, ed altro il modo col quale il diluvio è stato concepito dagli scrittori biblici.

Chi partendo da un preconcetto teologico si preoccupa della corrispondenza delle narrazioni bibliche colla verità dei fatti, o almeno con la generalità delle tradizioni, sente la necessità di piegare talvolta forzatamente le parole del Vecchio Testamento a interpretazioni che ostano al significato più piano che quelle ne porgano. Chi invece giudica gli scrittori biblici alla stessa stregua di tutti gli altri umani scrittori dà alle loro parole quel significato che naturalmente devono avere, e riconosce che anch'essi

possono avere errato, specialmente per ciò che concerne le età più remote, e avere accolto come verità storica ciò che era puramente leggendario.

Così intorno al diluvio, chi legge il testo biblico senza preoccupazione di veruna sorte, non ha dubbio che ivi sia inteso come universalissimo, cioè che abbia distrutto tutti i viventi terrestri, tranne i rifugiati nell'arca. Ma se dall'altro lato le ragioni geologiche, e anche quelle che si possono raccogliere dalle tradizioni degli altri popoli, provano che dopo la comparsa del genere umano sulla terra non è mai avvenuto un cataclisma diluviale che tutto lo abbia distrutto, non sente repugnanza a stabilire che gli scrittori biblici non abbiano raccontato nel diluvio storia vera, ma accolto una leggenda che correva comunemente fra le genti semitiche come fra quelle ariane.

La leggenda trasforma e ingigantisce quello che solo in parte e in altro modo è realmente avvenuto. Alluvioni, e terribili alluvioni, parziali, saranno avvenute nelle prime età dell'uman genere; che tanto più facilmente ne rimaneva preda, quando ancora non aveva imparato a difendersi dalla guerra continua che gli fanno troppo spesso le forze non sempre amiche della natura. In queste terribili alluvioni tanto grande sarà stato il numero dei periti da far credere che tutti gli uomini ne fossero rimasti vittime, ma alcuni pochi isolatamente fossero scampati; donde il Noaḥ della Bibbia, l'Ogige e il Deucalione dei Greci, il Manu degli Indiani, il Yima degl'Iranici,

e lo Xisutros o Hasisatra[1] degli Assiri, che forse è di tutti questi il tipo più antico.

Nè altro valore che di leggenda può attribuirsi alle narrazioni bibliche del diluvio. Basta notare poche inverosimiglianze per convincersi della non storicità dei fatti.

Le dimensioni dell'arca, trecento cubiti di lunghezza, cinquanta di larghezza e trenta d'altezza, sono matematicamente troppo lontane dal poter contenere anche una sola coppia di tutti gli animali terrestri. Come era possibile poi che Noah si procurasse le specie viventi nelle lontane regioni, o tenesse mansueti gli animali feroci? Come era possibile raccogliere provvisioni sufficienti e così svariate, quante erano necessarie per tanti e così diversi animali a nutrirli per lo spazio di un anno, secondo una delle narrazioni bibliche, o anche per 54 giorni, se diamo all'altra la preferenza? Fisicamente poi è stato calcolato che sarebbe stata impossibile una tale massa di acque da ricoprire tutta la terra fino a superare di 14 cubiti i monti più alti. E se anche ciò fosse stato possibile, sarebbe stato insufficiente poi il tempo di soli cinque mesi a rendere la terra di nuovo abitabile. Che dire poi della foglia d'olivo trovata dalla colomba? Dopo una rovina così generale e così terribile di tutto il creato, è possibile la persistenza di

[1] Il nome dell'eroe salvato dal diluvio nella leggenda assira ci fu tramandato nella prima forma nei frammenti di Beroso, lo leggono nella seconda forma gli assirologi nelle tavolette cuneiformi che per il primo scoprì il celebre Giorgio Smith.

una pianta non certo delle più atte a sopportare le intemperie, e in tale stato da essere subito riconoscibile?

Queste inverosimiglianze ci persuadono che qui abbiamo che fare con una leggenda, non punto però da sprezzarsi, e molto meno da porsi in derisione. Deve anzi riconoscersene la grande importanza, perchè uno degli anelli di quella catena di tradizioni più vetuste, che l'uman genere ha raccolto e conservato intorno alle proprie origini e alle vicende che ha dovuto durare nelle prime età della sua comparsa sul nostro pianeta.

Non la malvagità degli uomini gli ha condannati spesso nella loro faticosa esistenza su questa terra a essere travolti e distrutti da cataclismi più o meno estesi, ma sempre particolari a questa o a quella regione; bensì le forze molto più prepotenti di una natura che nella sua infinita immensità ha ben altro da fare che mostrarsi provvida e benefica per noi effimeri animalucci. Però non sono da biasimarsi quegli antichi vati che dai fatti tremendi della natura hanno tratto occasione a moralizzare gli uomini, e ad insegnare che i malvagi perivano in punizione dei loro misfatti e solo il giusto si salvava. Questo insegnamento poteva giovare alle età di uomini incolti e rozzi, quando la scienza non aveva ancora insegnato che sole operano le cieche cause naturali così nei terremoti, nelle alluvioni, nelle eruzioni vulcaniche, come in qualunque altro fatto cosmico. Ed ora perciò sarebbe opera solo di oscurantisti e di malvagi dinanzi alle distruzioni avvenute in conse-

guenza di fenomeni naturali parlare dell'ira di Dio placata da innocenti vittime umane.

E finalmente, per ritornare al diluvio, è da notare un'ultima incongruenza. Se gli uomini avevano peccato, perchè condannare alla distruzione anche gli animali terrestri, che non potevano avere alcuna responsabilità; o perchè salvare quegli acquatici, che non si capisce qual merito maggiore potessero vantare?

Concludiamo pertanto che siamo qui, come in molti altri casi dinanzi a una leggenda, conservataci secondo due diverse narrazioni, combinate poi da un più recente compilatore. E, come nelle leggende primitive e poetiche, non è da guardarsi troppo per la sottile, se le circostanze, con le quali sono narrate, nè si accordano fra loro, nè corrispondono alla possibile realtà.

Il narratore sacerdotale pone dopo la morte di Noaḥ una generale genealogia dei Noaḥidi sotto il solito titolo di *Generazioni dei figli di Noaḥ* (X). Questo capitolo ha somma importanza come antichissimo documento etnografico, purchè si voglia intendere in un modo ragionevole, e dentro quei confini che una savia critica permette.

Devesi prima di tutto stabilire che sebbene lo scrittore biblico ci presenti una genealogia d'individui, pure questi sono soltanto personificazioni leggendarie d'intiere genti, e in qualche caso anche di contrade, di regioni e di città. Non sono mai stati uomini nè *Madai*, nè *Javan*, nè *Chittim*, nè

Dodanim, che figurano fra i Jafetici, nè *Cush*, nè *Mizraim*, nè *Pelishtim*, nè *Caftorim*, nè *Zidon*, che troviamo fra i Qainiti, nè *'Elam*, nè *Asshur*, nè *Aram* enumerati fra i Semiti. Il significato poi di nomi etnografici e non personali apparisce evidente in tutti quei nomi posti a dirittura in forma di plurale (4, 13, 14), o in quella gentilizia e patronimica. E si sa ormai come presso i popoli nelle antiche età si fingesse un tipo leggendario, dal cui nome fosse derivato quello della gente. Così, a cagione d'esempio, secondo Erodoto, un Perse avrebbe dato il nome ai Persiani, [1] ad opinione di alcuni autori Spartone lo avrebbe dato a Sparta, e Virgilio ripete una popolare leggenda, dicendo:

> . . . . *nunc fama minores*
> *Italiam dixisse, ducis de nomine, gentem.*

Nulla di strano adunque che anche in tante narrazioni bibliche le diverse genti si sieno leggendariamente personificate in un solo individuo. In questo nostro luogo poi fa d'uopo dire che lo scrittore raccolse tradizioni etnografiche molto più vetuste, quando ormai il significato gentilizio di ogni nome si era smarrito e confuso in quello tipicamente leggendario di nome proprio individuale, e credette di doverli in tal modo rappresentare.

In quanto poi ai confini da darsi alla estensione etnografica di questo capitolo ne toglierebbe anzichè accrescerne il valore e l'importanza, chi volesse tro-

---

[1] Lib. VII, cap. 61.

varci descritte tutte le razze umane sparse sulla terra, o anche solo le tre principali degli Arii, dei Semiti, e dei Mongoli e Turanici.

La leggenda e gli scrittori ebraici non potevano oltrepassare i confini di quella parte di terra che era ad essi conosciuta, quindi nell'Asia non ispingersi troppo nè ad oriente, nè a settentrione, nell'Europa appena nella parte più orientale, e nell'Africa non molto nè a mezzogiorno, nè ad occidente.

Le dottissime ricerche del Lenormant [1] intorno a questo punto ci paiono esser giunte a una conclusione così savia e così luminosamente dimostrata, che l'accettiamo senza riserva. Questo capitolo etnografico della *Genesi* comprende una sola delle razze umane, quella bianca, di cui ci presenta le due divisioni principali semitiche o siro-arabe, e ariana o indo-europea, con la sotto razza egizio-berbera.

Nè sentiamo di cadere in contraddizione, accettando questa opinione del Lenormant, mentre sopra abbiamo rifiutato l'altra di lui stesso, che anche nel concetto degli scrittori biblici il diluvio non sia stato veramente universale. Perchè alcuno potrebbe forse osservarci: se da un lato gli scrittori biblici credevano che il diluvio avesse distrutto tutti gli uomini, e dall'altro dai tre figli di Noaḣ, soli uomini superstiti, non fanno derivare se non che piccola parte l'uman genere, donde è venuto poi tutto il rimanente?

A questa apparente obbiezione è facile rispondere, come già sopra abbiamo notato, che per il Lenor-

[1] *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, I, pag. 303.

mant, il quale parte dal presupposto della ispirazione sopranaturale degli scrittori biblici, è necessario trovare almeno in ognuno di essi coerenza in ciò che dicono, e verità in tutti, ma ciò non è necessario per chi li tiene niente più che scrittori umani. Come tali, intorno alle origini del genere umano e a quelle del loro popolo hanno raccolto i miti e le leggende che correvano nella loro età. Era una leggenda che il diluvio avesse distrutto tutti i viventi della terra, e così lo hanno raccontato. Era una leggenda che dai discendenti dei tre figli di Noaḣ tutta la terra fosse stata di nuovo popolata, e anche questo hanno spacciato come storia verissima. Si era conservata ancora una tradizione sui popoli discesi dai Noaḣidi, e questa tradizione è stata parimente accolta dallo scrittore sacerdotale; ma il significato vero della tradizione è ristretto a un numero di popoli e di contrade, mentre e nella leggenda e negli scrittori ne aveva a poco a poco acquistato uno molto più esteso a tutte le genti e a tutte le parti della terra. Gli apologisti di tutte le religioni sono coerenti con sè stessi, sostenendo che tale sia infatti il significato di questo luogo del *Genesi;* ma il critico, che vuol essere secondo ragione indipendente, non ha da porsi impaccio di sorte veruna. Spieghiamo adunque questo capitolo, seguendo solo i canoni di una critica ragionevole.

Per l'indole di questo nostro lavoro non possiamo addentrarci in lunghe discussioni, nè scendere a troppo minuti particolari per trovare ad ogni nome del testo biblico l'esatto corrispondente in altro nome

conosciuto o di popolo, o di gente, o di tribù, o anche di luogo; ma dobbiamo contentarci di accennare quelli che a noi sono sembrati i resultati più probabili.[1]

1° I Jafetici. Da Jafeth sarebbero derivate sei stirpi: *Gomer, Magog, Madai, Javan, Tubal, Meshech* e *Thiras.*

Per Gomer sono da intendersi o i Cimmeri del Ponto, i *Ghimirrai* delle iscrizioni cuneiformi; o, secondo altri, la Cappadocia, dove infatti in età più recente quei popoli si trasportarono; o finalmente la totalità della razza tracio-frigio-armenica.

Quest'ultima opinione, che è del Lenormant, è avvalorata dal fatto che a Gomer il narratore biblico assegna tre figli *Ashchenaz, Rifath* e *Togarmà,* lo che significherebbe che Gomer dovrebbe rappresentare

[1] Senza indicare partitamente a ogni singolo punto gli autori, da cui abbiamo tolto le nostre conclusioni, diamo qui una lista di quelli, che più ampiamente hanno trattato questo subbietto, e dei quali ci siamo valsi. Bochart, *Geographia sacra seu Phaleg et Chanaan;* Knobel, *Die Völkertafel der Genesis;* Bunsen, *Bibelwerk*, I; Reuss, *La Bible*, III; Dillmann, *Die Genesis*, 3ª ediz.; Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* Winer, *Biblisches Realwörterbuch;* Schenkel, *Bibellexikon;* Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient,* 9ª ed., I, p. 263-314; *Les Origines de l'Histoire*, t. 2, p. 1ª e 2ª. Nel citare quest'ultima opera ogni cultore di studii biblici non può a meno di deplorare che una morte immatura abbia fatto restare interrotto un lavoro di erudizione così vasta, e che anche per questo quadro etnografico un sì prezioso commento non giunga oltre le stirpi jafetiche.

l'unità etnografica di questi altri tre popoli, e non un popolo a sè, staccato e distinto da quelli che si fanno da lui derivare. La quale osservazione acquista anche maggior forza, se si paragona ciò che si dice poi di *Javan*, relativamente al quale i quattro figli che si dicono da lui discesi non sono certo se non quattro divisioni di una stessa razza. Dimodochè non pare doversi intendere differentemente il nome di Gomer, e i tre popoli da questi derivati sarebbero da identificarsi *Ashchenaz* con gli *Ascani* della Frigia, *Rifath* con i *Paflagoni*, e *Togarmà* con i più occidentali degli *Armeni*.

Nel secondo figlio di *Jafeth*, cioè in *Magog*, i più dei commentatori vedono gli Sciti, e siccome questo nome fu dato dagli antichi molto indeterminatamente alle genti del settentrione, sarebbero da intendersi quelli fra gli Sciti che più si avvicinavano al Caucaso e al Caspio. Secondo altri poi il nome di Magog sarebbe proprio non degli Sciti come popolo, ma del paese da essi più lungamente occupato nelle loro invasioni nell'Asia, cioè la parte settentrionale e orientale dell'Armenia, la *Gogarena* della geografia classica.

Madai può senz'altro identificarsi ai Medi.

Javan corrisponde certamente agli *Joni* o Greci, ed i quattro figli di lui *Elishà, Tarshish, Chittim* e *Dodanim* a quattro divisioni della stessa razza; *Elishà* al *Peloponneso; Tarshish,* non certo a Tartesso nella Spagna, come in altri luoghi della Scrittura, perchè questa era colonia fenicia, ma ai Tirseni dell'Asia minore, e di alcune isole dell'Egeo; *Chittim* è senza

dubbio *Cipro;* e *Dodanim,* da cangiarsi nella retta lezione delle *Cronache* (1ª, I, 7), *Rodanim, Rodi.* Altri vi trovano, *Dodona;* altri i *Dardani,* leggendo forse *Dardanim.*

Tubal corrisponde ai *Tibareni; Meshech* ai *Moschi; Tiras* non ai Traci nè ai Tirseni o Tirreni, ma agli abitanti della regione del *Taurus,* cioè la *Cilicia.*

Come si vede, delle sei stirpi jafetiche solo in due lo scrittore biblico scende a più minuti particolari, forse perchè le più conosciute, e delle altre quattro sta contento a una generale designazione. Lo stesso vedremo farsi per le stirpi di Ḣam e di Shem.

2° Ḣamiti. Da Ḣam si fanno derivare quattro principali stirpi *Chush, Mizraim, Put* e *Chena'an.*

Il primo nome comprende gli *Etiopi* nel loro più esteso significato, cioè le razze africane al mezzogiorno dell'Egitto, lungo la costa del Mar Rosso, e anche le loro diramazioni nell'Asia fino alle coste del golfo persico. Difatti da Chush si fanno derivare altre cinque stirpi *Sebà, Ḣavilà, Sabtà, Ra'mà* e *Sabtechà.*

Sebà, da non confondersi con *Shebà,* che trovasi in altri due luoghi fra i Semiti (v. 27, XXV, 3) sarebbe da identificarsi con gli Etiopi di Meroe, oppure, secondo altri, con i Sabei d'Africa. *Ḣavilà,* da non confondersi nè anche questo col *Ḣavilà* semitico (v. 28), corrisponderebbe agli *Avaliti* sulla costa africana del Mar Rosso, dove è la moderna Zeila.

Sabtà, potrebbe essere la etiopica città di *Sabat* sulla costa del golfo arabico, sebbene altri con meno

verosimiglianza abbiano pensato alla città di *Sabota* capitale dell'arabica regione dell'Hadramaut.

Ra'mà corrisponderebbe alla città di *Regmà* sulla costa araba del golfo persico; e le due genti *Shebà* e *Dedan*, che si fanno da esso derivare, sarebbero in tal caso tribù arabe di origine cushita; mentre poi troviamo questi nomi fra le stirpi semitiche (v. 28 e XXV, 3). Forse è da supporsi che differenti tradizioni davano a queste tribù origine diverse; e furono accolte dal compilatore, come se genti diverse avessero nome eguale.

Sabtechà finalmente fra i discendenti di Chush sarebbe da cercarsi nella Caramania sul golfo persico, dove pure, secondo la geografia classica, sarebbero stati i così detti Etiopi d'Asia.

In quanto a *Mizraim* non vi è dubbio che sia l'*Egitto*, e sebbene non si possano con certezza identificare le sei stirpi che si fanno da esso derivare (13, 14), la più probabile ipotesi è che siano le diverse denominazioni delle varie genti egiziane, fra le quali però può assicurarsi che i *Patrusim* siano quelli dell'alto Egitto. Inoltre troviamo fra i derivati da Mizraim i *Pelishtim* (Filistei) e i *Chaftorim*. Questi sono senza dubbio i *Cretensi*, e siccome in altro luogo della Scrittura si dicono i *Pelishtim* esciti da *Chaftor* (Amos, IX, 7), anzi in un altro luogo ancora (*Deut.*, II, 23) sono addirittura chiamati *Chaftorim*; così si capisce come, secondo questo scrittore, sia da ammettersi una prima emigrazione di Chushiti dall'Egitto in Creta, e una seconda da quest'isola sulle coste asiatiche del mediterraneo, dette poi Palestina.

Put è nome generale applicato ai popoli africani all'occidente dell'Egitto, e in generale alle genti libiche. Nè intorno a queste lo scrittore biblico, come più lontane e meno conosciute, scende a maggiori particolari.

Minutissimi invece tutti i particolari rispetto a *Chena'an,* il cui primogenito è detto *Zidon* personificazione dei Fenici, e nel medesimo tempo della città di questo nome.

Ḥeth non corrisponde in questo luogo solo ai popoli abitanti della Palestina conosciuti tante volte nella Scrittura sotto nome di *Ḥittei*, ma alla gente dei *Cheta,* che tanto estese la propria dominazione nel settentrione della Siria e nelle limitrofe regioni, e si trovò in conflitto colla potenza degli Egiziani e degli Assiri.

Seguono poi cinque stirpi: il *Jebusì,* l'*Emorì,* il *Ghergashì* e il *Ḥivvì* nominati tante altre volte nella Scrittura come popoli abitatori della Palestina e vinti e domati dagli Ebrei. Di questi vedremo meglio più innanzi altri particolari.

L' '*Arqì* è forse da riconoscersi nella città di *Arka* poco al settentrione della odierna Tripoli, e il *Sinì* in altra città di nome *Sin* non lontana dalla precedente.

L'*Arvadì* è certo la città insulare di *Aradus* sulle coste fenicie, e il *Zemarì* altro luogo poco da questa distante verso il mezzogiorno. *Ḥamathì* finalmente è la celebre città di *Ḥamath* sull'Oronte, l'*Epifania* del tempo dei Seleucidi.

3° Semiti. Da *Shem* si fanno derivare cinque principali stirpi: *'Elam, Asshur, Arpachshad, Lud* e *Aram*. In *'Elam* è da vedersi la *Susiana* detta anche *Elimaide*, in *Asshur* l'*Assiria*, in *Arpachshad* l'*Arrapachite* al settentrione dell'Assiria, o secondo altri i Caldei, in *Lud* la *Lidia*, o meglio secondo altri[1] la parte più settentrionale della Siria, in *Aram* la *Siria*, nel significato più generale da darsi a questa denominazione.

Ma in quanto ad *Aram* e ad *Arpachshad* si scende ad altri particolari, e segnatamente per il secondo, come quello da cui si fanno derivare gli Ebrei. Da Aram si fanno discendere quattro altre genti: *'Uz*, nome che si trova in altro luogo fra i Naḣoridi (XXII, 21), e anche come patria del celebre Job, ed accenna probabilmente alle popolazioni del deserto della Siria; *Ḣul, Ghether* e *Mash*, la cui precisa identificazione non è fondata a tutt'oggi, se non sopra troppo conghietturali ipotesi.

Da *Arpachshad* si fa derivare *Shelaḣ*, e da questo *'Eber*, personificazione di tutte le genti ebree, nelle quali non sono da vedersi soltanto gl'Israeliti, ma molte stirpi in origine tra loro affini. Da *'Eber* si fanno derivare *Peleg* la cui discendenza è poi trattata nel capitolo seguente, e *Joqtan* al quale si attribuiscono ben tredici stirpi. I *Joqtanidi* sono in generale popoli arabi, e sarebbe per noi inopportuno il voler precisare l'identificazione di tutte queste genti. Solo diremo che *Shebà* corrisponde ai *Sabei*,

---

[1] Lenormant, *Histoire ancienne*, I, pag. 289 e seg.

che *Ofir* è luogo sulla costa arabica da non confondersi coll'aurifero Ofir dei tempi di Salomone, e che *Ḣavilà* di questo passo indica il paese di *Khaulan* nel settentrione del *Jemen.*[1]

In tal maniera lo scrittore sacerdotale descriveva il moltiplicarsi e il dividersi dei Noaḣidi, seguendo un piano conforme al disegno generale della sua storiografia. Partitosi dalla totalità del genere umano si restringeva quindi ai soli Noaḣidi. Fra questi cominciava dai Jafetici, abitatori della zona più settentrionale, e rimasti più estranei alla storia del popolo israelita. Dai Jafetici passava ai Ḣamiti abitatori della zona più meridionale, e così si avvicinava di più al soggetto particolare della sua storia, perchè molti dei Ḣamiti furono in frequenti relazioni colla gente ebrea. Da ultimo trattava dei Semiti abitatori della zona media fra le altre due stirpi, e così si apriva il passaggio a dire più specialmente dei *Teraḣidi*, per restringersi del tutto agli *Abramidi* e agli Israeliti.

Le genti qui annoverate sono in numero di settanta: 14 jafetiche, 30 ḣamitiche, 26 semitiche. Questo numero lo troveremo poi ripetuto per le famiglie israelitiche emigrate da Chena'an in Egitto, e certo non è a caso, ma è voluto come 10 × 7, numeri, che

---

[1] Preferiamo quest'opinione del LENORMANT (op. cit., I, pagina 286) a quella di altri che pongono *Ḣavilah* nel golfo persico, perchè nel *Genesi* stesso XXV, 18, è detto che fino a *Ḣavilah* si estendevano le genti ishmaelite certo non emigrate fuori dell'Arabia.

è noto essere spesso usati come di speciale importanza presso i popoli semitici.

Ma in questo capitolo decimo non è da vedersi nella sua presente redazione la sola mano dello scrittore sacerdotale, il compilatore vi ha aggiunto qualche cosa di suo come nel v. 24ᵇ e nei vv. 19 e 21, e ha ancora modificate a modo suo le frasi che si riferiscono alle stirpi egiziane (13) e chena'anite (15) e molto più quelle rispetto alle semitiche (21-26).[1] Ha poi attinto altresì a diversa fonte, cui appartiene il frammento 8-12, che abbiamo lasciato in disparte per non interrompere l'argomento etnografico, ma del quale ora daremo un cenno.

Una leggenda fa dal Ḣamita Chush discendere *Nimrod* potente cacciatore e fondatore della monarchia babilonese e delle città di *Erech,* di *Acchad* e di *Chalneh.* Aggiunge ancora che da questa stessa regione escì il semita *Asshur,* che fabbricò le città di *Niniveh, Reḣoboth, Chalaḣ* e *Resen.* Questa tradizione che ha valore solo leggendario in quanto alle due persone *Nimrod* e *Asshur,* contiene dall'altro lato una verità storica confermata dalle recenti scoperte, in quanto accenna a due razze, che si sono l'una all'altra sovrapposte nella regione assiro-babilonese, cioè la Ḣamitica e la Semitica.

Ma questa stessa tradizione è estranea al disegno

---

[1] Il verbo generare (*jalad*) usato in questi passi nella forma semplice relativamente ad uomini non è dello stile dello scrittore sacerdotale, che preferisce la forma causativa *holid;* ma dello scrittore profetico o del compilatore.

genealogico dello scrittore sacerdotale, che enumera le stirpi senza fermarsi a narrare le particolari vicende dei singoli tipi etnografici simboleggiati, come in questo frammento, in un eroe. Inoltre poi, annoverati i discendenti di Chush nel v. 7, di cui sopra abbiamo dato spiegazione, non si saprebbe vedere perchè nel v. seguente si nominerebbe separatamente *Nimrod* e con forma stilistica non eguale a tutte le altre, cioè: *figli di....*, mentre qui si usa invece la frase: *e Chush generò*[1] *Nimrod.* Finalmente la frase: *potente in caccia dinanzi a Jahveh,* per dire che Nimrod era potentissimo cacciatore, rivela certamente lo scrittore profetico. Dal quale il compilatore ha tolto questo breve cenno per inserirlo nel quadro etnografico del narratore sacerdotale. E a ragione può concludersi che anche lo scrittore profetico avesse la sua tradizione intorno al propagarsi e allo estendersi dei Noaḣidi; ma il compilatore non credette di conservarne se non questo breve frammento, perchè le origini della potenza assiro-babilonese troppo concernevano da vicino alla storia del popolo ebreo da non lasciarle andare perdute.

Altro frammento estraneo certo alla narrazione sacerdotale è quello intorno alla torre di Babele (XI, 1-9), celebre leggenda simile a quelle di altri popoli, in cui si conserva memoria di una ribellione degli uomini contro gli Dei. Non si potrebbe però in questo caso così facilmente con sicurezza decidere se questo passo sia stato tolto dallo scritto profetico, o

[1] Vedi la nota antecedente.

da altra fonte. Per una certa analogia però che questo presenta con l'altro di cui sopra parlammo intorno ai figli degli Dei, lo crederemmo dello stesso genere. Comunque siasi, la leggenda narra che gli uomini ancora uniti fra loro, perchè parlavano la medesima lingua, movendo da regione più orientale, si trovarono nella valle di *Shin'ar* (Sennaar, Babilonia) e quivi pensarono di fabbricarsi una torre tanto alta da giungere al cielo, per non essere dispersi sulla terra senza un segno di ritrovo. A Jahveh dispiacque tale proponimento; ma, a dir vero, non se ne capisce troppo il perchè, e fece nascere la confusione delle lingue, talchè, non intendendosi più l'un l'altro, si dispersero sulla superficie della terra.

Si vede subito che questa leggenda non si accorda con quanto è detto nel capitolo precedente, secondo il quale le diverse stirpi si divisero le une dalle altre, occupando varie regioni, per un procedimento naturale ed evolutivo del troppo crescere delle genti, non per un fatto miracoloso e subitaneo. E anche la differenza dei linguaggi è attribuita nel capitolo decimo al dividersi delle primitive genti e all'allontanarsi le une dalle altre (vv. 5, 20, 31), non a un intervento diretto dell'azione divina.

Dal fatto della confusione delle lingue si vuole inoltre che derivasse il nome di *Babel*, facendo un giuoco di parole fra questo nome e il verbo *Balal* confondere. Ma si sa ormai come questa etimologia sia errata, e Babele significhi *porta di Belo* (*Bab-Bel*), o *porta di Dio* (*Bab-Ilu*).

Questa leggenda vigeva ancora presso i Babilonesi,

secondo quanto sappiamo dai frammenti di Abideno, di Alessandro Polistore,[1] e anche dalle recenti scoperte degli assirologi.[2]

Lo scrittore sacerdotale dopo le generali genealogie dei Noaḣidi riprende più in particolare quella di *Shem* nella linea di *Arpachshad* per arrivare al decimo discendente fino ad Abram (XI, 10-26).

Questa genealogia è solo una lista di nomi, che corrisponde per il numero di dieci con l'altra da Adamo fino a Noaḣ. La longevità per altro è minore che nei dieci patriarchi antidiluviani, e va anche in questi postdiluviani progressivamente diminuendo. Il padre di Abram è *Teraḣ*, donde i *Teraḣidi* in numero di tre: *Abram, Naḣor* e *Haran*, come tre sono i figli di Adamo, e tre quelli di Noaḣ. È impossibile non vedere in tutto ciò un disegno *a priori*, che difficilmente avrà corrisposto con la realtà. In ogni modo anche in questa genealogia non è da credere che si tratti di reali individui, ma di stirpi personificate in un solo uomo. Teraḣ personifica quelle genti dell'Arrapachite, che emigrarono successivamente verso regioni più occidentali, varcando da prima l'Eufrate e poi l'Oronte. I *Naḣoridi* si fermarono in un paese posto tra due fiumi, *Aram-Naharaim*, che probabilmente non corrisponde con esatta precisione a tutta la Mesopotamia, così detta perchè posta fra l'Eufrate e il

[1] Lenormant, *Essai de Commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose*, pag. 340-350, 400-404.

[2] Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament*, 2ª, pag. 121 e seg.

Tigri, ma a quel tratto di paese fra l'Eufrate e uno dei suoi affluenti.[1] Altri l'identificano invece con quella parte della Siria posta ad oriente di Damasco.[2] Le altre due stirpi *Teraḣidi*, gli *Abramidi* cioè e gli *Haranidi*, continuarono le loro emigrazioni verso il sud-ovest. Da ciò il nome di *Ebrei* derivato dal nome *'Eber*, che significa *passo*, e più particolarmente passo del fiume, regione di là dal fiume, perchè queste genti erano venute appunto di là da un fiume. Ma si disputa di qual fiume voglia intendersi, se dell'Eufrate o dell'Oronte, o anche del Giordano. Per lungo tempo prevalse la prima opinione, oggi alcuni autorevolissimi storici preferiscono l'ultima.[3] A noi pare che possono tutte e tre insieme combinarsi, ammettendo che i Teraḣidi abbiano incominciato ad emigrare di là dall'Eufrate. Infatti nulla può far difficoltà che fossero chiamati Ebrei, cioè venuti di là dall'Eufrate, relativamente ai popoli che abitavano alla destra di quel gran fiume, e successivamente lo stesso nome fosse trovato conveniente e giusto, continuando essi ad emigrare di là dall'Oronte e del Giordano.

Arrivato a questo punto il compilatore della narrazione biblica non si occupa più del rimanente del genere umano, per restringersi solo agli *Abramidi* con brevi cenni intorno agli altri *Teraḣidi*, seguendo sempre le sue diverse fonti. Può dirsi che qui abbia

---

[1] SCHRADER, op. cit., pag. 116.

[2] LENORMANT, *Histoire ancienne de l'Orient*, 9ª, I, pag. 286.

[3] STADE, *Geschichte des Volkes Israel*, I, pag. 110.

fine la introduzione alla storia degl' Israeliti, la quale abbraccia le origini cosmiche e umane.

Non certo introduzione storica nel significato che oggi vuol darsi a questa parola; perchè nessuno dei personaggi nominati fin qui nel Vecchio Testamento, del pari che molti nominati in appresso, può tenersi come individuo che abbia realmente esistito, ma soltanto come tipo ora mitico ora leggendario. In questo appunto per altro consiste la sua somma importanza. Imperocchè ci fa conoscere come gli scrittori ebrei sapessero adattare al concetto monoteistico quelle tradizioni che presso altre genti rimasero miti teogonici e cosmogonici.

Capitolo III

I PATRIARCHI DEL POPOLO EBREO

La storia dei patriarchi del popolo ebreo dalla emigrazione di Abram[1] fino alla morte di Ja'acob e di Josef è attinta nella presente composizione del Pentateuco dalle stesse fonti, miste e combinate insieme dal compilatore col solito suo metodo.

Lo scrittore sacerdotale racconta che Abram emigrò dalla città di Ḣaran[2] insieme con Sarai sua moglie e con Lot suo nipote in età di 75 anni, e andò nella terra di Chena'an (XII, 4^b, 5). Qui molto probabilmente doveva in origine trovarsi quella solita breve introduzione usata da questo scrittore, cioè:

[1] Trascrivo ora Abram e Sarai e ora Abraham e Sara, secondo che nella narrazione biblica si parla di queste persone, o prima, o dopo del supposto mutamento del loro nome.

[2] Comunemente s'identifica con la città detta *Carrhae* dai Greci e dai Romani, al mezzogiarno di Edessa, e sarebbe stata situata in quella parte della Mesopotamia, che corrisponderebbe all'Aram-Naharaim della Bibbia.

Queste sono le generazioni di Abram. Parole soppresse dal compilatore per meglio combinare insieme in un sol tutto i documenti originali. La terra di Chena'an non era però atta a fornire pascolo sufficiente ad Abram e a Lot (XIII, 6), che per questa ragione si divisero (11[b]), rimanendo Abram nel medesimo paese, mentre Lot pose le sue tende nella pianura della Pentapoli presso il Mar morto (12). Si passa in silenzio quello che del resto accadde durante i primi dieci anni del soggiorno del patriarca nel nuovo paese, trascorsi i quali, Sarai sua moglie, vedendo che le era negato fin allora di dare al marito dei figliuoli, gli fa prendere come concubina una schiava egiziana, Hagar, che partorisce Ishma'el (XVI, 3, 15, 16).

Giunto Abram all'età di 99 anni ha, secondo questo scrittore, la rivelazione (XVII, 1), nella quale Dio[1] gli si manifesta come *El Shaddai* (Onnipotente), gli comanda di procedere nella via retta, e di essere integro, e gli promette di stabilire con lui un patto, mantenendo il quale, lo avrebbe fatto progenitore di molte genti. Le condizioni del patto per parte di Abram dovevano essere di riconoscere *El-Shaddai* Dio suo, e della sua discendenza; e Dio in ri-

---

...eh, che ora qui si trova nel testo, è una sosti- ...ompilatore a quello Elohim, che si doveva ...izione originale. (NÖLDEKE, *Untersuchun-* ...*T.*, pag. 21; HUPFELD, *Die Quellen der* ...L-DILLMANN, *Die Genesis*, 3..., pag. 269; ... pag. 44; REUSS, *L'Histoire sainte et*

cambio avrebbe dato a questa in possesso la terra di Chena'an. Come segno materiale di questo patto eterno è imposta la circoncisione ad Abram e a tutti quelli della sua casa, da doversi eseguire subito, e per i nascituri all'età di otto giorni. In oltre Abram e Sarai devono da indi innanzi cangiare il loro nome e chiamarsi *Abraham* e *Sara*.[1] Divenuti per tal modo quasi altri da quelli che erano, perchè pare tale sia l'importanza del cangiamento del nome, Sara avrebbe dato alla luce un figlio, il quale sarebbe stato la vera prole di Abraham. Questi reputa impossibile di poter generare in età tanto avanzata, e che Sara partorisse in età di novant'anni, e dice a Dio di esser pago ormai del solo Ishma'el. Ma Dio lo assicura che da Sara veramente avrebbe avuto la sua propria figliuolanza, e nemmeno Ishma'el sarebbe dimenticato, anzi da esso sarebbero derivati dodici patriarchi e una grande nazione.

Terminata la visione, Abraham eseguisce sopra sè stesso, sopra Ishma'el e gli altri tutti di casa sua il comando divino della circoncisione (XVII).

Il nostro scrittore accenna di volo che per merito di Abraham Lot fu salvato quando avvenne il cataclisma della Pentapoli del Mar morto (XIX, 29). Racconta poi la nascita d'Izḣaq[2] (Isaac) e la co-

[1] Il nome può significare nella sua primitiva forma di Abram *padre eccelso*. Abraham è solo una ampliazione. Sara significa *Signora*, *Domina*, *Donna*.

[2] Questo nome significa *colui che ride*, il *ridente*, *Gelasio*. Secondo il documento sacerdotale sarebbe stato imposto per comando divino (XVII, 19). Pare che secondo l'altro narra-

stui circoncisione (XXI, 2-5); e fa annunziare ad Abraham che il suo fratello Naḣor aveva avuto numerosa figliuolanza, d'onde una lista dei Naḣoridi (XXII, 20-24).[1] Questo cenno sta a dimostrare come si volesse far conoscere che nei più vetusti tempi, anche dopo la loro seperazione, i Teraḣidi mantenevano vive le loro relazioni a memoria della comune origine.

Altro non ci racconta questo scrittore di ciò che accadde nel lungo spazio di trentasette anni, che tanti secondo lui ne sarebbero corsi dalla nascita d'Izḣaq sino alla morte di sua madre. La quale si dice morta in età di 127 anni nella città di Ḣebron.

Notevolissima poi è la narrazione che succede intorno all'acquisto fatto dal patriarca di un campo e di una grotta nelle vicinanze di quella città, per potervi seppellire la defunta. Il campo e la grotta sarebbero appartenuti a un certo 'Efron maggiorente del luogo, dal quale Abraham la ottiene per intercessione degli altri abitanti. Imperocchè fa conoscere a questi la difficile condizione in cui si trovava, non

---

tore avrebbe avuto origine o dal ridere di Sara all'annunzio della sua gravidanza (XVIII, 12), o da ciò che ella disse alla nascita del figlio (XXI, 6).

[1] Non tutti i critici sono concordi nel riferire questo passo allo scrittore da noi detto sacerdotale. Seguiamo in ciò l'opinione del NÖLDEKE (op. cit., pag. 23), perchè una lista genealogica ci pare più dello stile e del sistema generale di questo scrittore che delle altre fonti del Pentateuco. Non neghiamo però che possa questo luogo essere stato in parte ritoccato da mano posteriore.

potendo seppellire la morta sua moglie, come quegli che non possedeva di proprio alcun fondo.

Gentilmente tutti gli rispondono che nessuno avrebbe ricusato di fargli luogo nel proprio sepolcreto; ma il patriarca desidera di possedere perciò un terreno, e ottiene di fare la desiderata compra. Per la quale ci viene descritta una contrattazione e stipulazione in tutte le debite forme (XXIII). Con questo racconto, come con altri che a loro luogo vedremo, si volle forse affermare un antico diritto di possesso sopra un dato territorio.

Lo scrittore sacerdotale passa senz'altro alla morte di Abraham che avrebbe vissuto fino a 175 anni, e i suoi figliuoli Izḥaq e Ishma'el lo avrebbero seppellito nella stessa grotta del campo da lui comprato, ove era seppellita sua moglie (XXV, 7-11); e vedremo in appresso come secondo la tradizione divenisse questo un sacro sepolcro di famiglia. Non si lascia senza un breve cenno nemmeno Ishma'el, e anche questi ha la sua lista di generazioni.

Da lui si dicono nati dodici figli, come dodici ne nascono poi da Giacobbe, e sono capi di dodici tribù, come quelle d'Israel. Si racconta che Ishma'el visse centotrentasett'anni, e che i suoi discendenti occuparono il territorio da Ḥavilà[1] fino a Shur ai confini dell'Egitto, il che corrisponde a una parte della penisola arabica (12-18).

In questo modo, con molta aridità, e proprio per sommi capi, ma con lo studio di fissare cronologi-

[1] Vedi sopra pag. 62.

camente le date, è narrata dallo scrittore sacerdotale la vita del primo patriarca del popolo ebreo. Non così la narrazione profetica, che è molto più ricca in aneddoti e avventure, tramandateci ancora da alcuni altri frammenti.

Lo scrittore profetico fa che Jahveh comandi ad Abram di emigrare dal proprio paese, e fino d'allora gli promette splendido avvenire per la nazione che da lui discenderebbe (XII, 1-5^{a}). Ogni menomo atto della vita d'Abram è ispirato da Jahveh, o per lo meno da esso consentito, cosicchè fra il patriarca e il suo Dio è uno scambio continuo di relazioni e di colloqui.

Nella sua prima stazione nella terra di Chena'an, cioè nel paese di Shechem, Abram edifica un altare, e Jahveh gli promette che tutta quella terra sarebbe posseduta dalla sua prole. Si trasferisce quindi più a mezzogiorno fra *Beth-El* e *'Ai*, e anche qui edifica un altro altare (6-8). Una carestia si manifesta nel paese, e Dio gli comanda di andare in Egitto, dove avrebbe trovato di che vivere. E quì è la curiosa leggenda di Sarai fatta passare da Abram per sua sorella, invece che per sua moglie, temendo che gli Egiziani presi alla bellezza di lei lo uccidessero. Difatti magnificata questa donna al Faraone,[1] l'avrebbe presa in sua corte, elargendo molti doni

[1] È noto che la voce ebraica *Far'oh*, resa ormai in italiano *Faraone*, con la quale s'indica quasi sempre nel V. T. il re d'Egitto, è un titolo, e non nome personale, e corrisponde all'egiziano *Peraa*. (EBERS, *Aegypten und die Bücher Mose's*, pag. 263-265).

al supposto fratello. Ma, a tempo, Jahveh manda un morbo sul Faraone e su tutta la sua corte, dal quale, non si sa come, il monarca egiziano capisce che aveva da fare con una donna maritata; e dopo avere rimproverato Abram di non aver manifestato le vere relazioni che passavano fra lui e Sarai, glie la rende, e lo fa escire dall'Egitto (10-20).

Quale è raccontata nel testo biblico, questa leggenda, nemmeno come tale, offre un senso possibile, nè si arriva a intendere che cosa significhi.

Sia pure che Abram sul punto di entrare in Egitto tema di andare fra uomini corrotti, che avrebbero irresistibilmente desiderato la formosissima sua donna. Ma coll'uccidere lui restava forse essa a discrezione di tutti? Non erano forse i due coniugi accompagnati dal nipote Lot e da tutti i loro servi, che non dovevano essere in tanto poco numero? E dall'altro lato, se gli Egiziani erano gente di tanto profonda corruzione da uccidere un marito per potere godersi la moglie, non è più facile il supporre che temessero meno di commettere un adulterio che non un omicidio, e tentassero di entrare nelle buone grazie di Sarai, e ingannare il marito, che poi non si mostrava tanto difficile, perchè si contentava passare da fratello, e accettava regali, quando vedeva sua moglie presa nella corte del monarca? Come fece poi questi ad accorgersi dal solo fatto di essere malato lui e i suoi, che Sarai era moglie, invece che sorella, del patriarca?

Queste circostanze non solo rendono inverosimile

il racconto della leggenda,[1] ma rendono difficile a capire quale significato abbia mai potuto avere, sia nella coscienza popolare, sia nella mente degli scrittori che l'hanno accolta.

Mentre dall'altro lato ci apparisce come una di quelle leggende più accarezzate e dalla fantasia popolare e dagli scrittori; perchè in forma alquanto diversa è narrata altra volta degli stessi Abraham e Sara, sostituendo al monarca egiziano Abimelech re di Gherar (XX), e una terza volta d'Izḥaq e Ribqà, come a suo luogo vedremo.

In sè la leggenda sta a rappresentare nel tipo etnico del patriarca Abram una delle tante emigrazioni dei Semiti in Egitto, e uno dei tanti loro parziali ritorni nella Siria.

Forse le piaghe, che nel racconto biblico compariscono come avvertimento divino, perchè Sarai rimanesse incorrotta, sono eco di altra tradizione conservata fuori del mondo ebraico, che i Semiti fossero cacciati d'Egitto, perchè attaccati di lebbra ne rendessero temibile il contagio.[2] Ma la figura che ci fa Abram, di volere esporre la propria moglie a una compiacente prostituzione, noi non arriviamo a in-

[1] Non ci fermiamo all'altra inverosimiglianza dell'età di Sarai, che avrebbe avuto per lo meno qualche cosa più di 65 anni, perchè ciò non resulta dalla narrazione dello scrittore profetico, che non tien conto della cronologia, ma soltanto dalle date dello scrittore sacerdotale, che dall'altro lato non ha accolto siffatta leggenda.

[2] TACITUS, *Historiae*, V, 3; JUSTINUS, XXXVI, 2; GIUSEPPE FLAVIO, *Contra Apionem*, I, 34.

tenderla, e ci pare lambiccato ripiego quello di alcuni interpetri, che lo giustificano, dicendo che egli sperava che Sara gli sarebbe stata richiesta in moglie da qualche maggiorente egiziano, e con parole avrebbe guadagnato tempo fino a poter ritornare in patria.[1] Nè meglio ci persuade quello proposto da altri, che in questo racconto si sia voluto far conoscere quanta fosse la cura di Jahveh per i progenitori del popolo da lui protetto, intervenendo con un mezzo provvidenziale, acciocchè si conservasse incorrotta, non ostante l'imminente pericolo, quella che doveva essere prima madre di una stirpe purissima.[2] Questi ripieghi sono soltanto ingegnose congetture, che sempre più c'inducono a riconoscere come sia difficile penetrare talvolta nel vero significato di tradizioni, la cui origine da noi è così remota, e che ci furono tramandate probabilmente in una forma troppo compendiata e talvolta ancora non nella loro integrità.

Ritornato Abram dall'Egitto in Chena'an, si stabilisce di nuovo fra le città di Beth-El e di 'Ai, ove edifica un altare a Jahveh, come aveva fatto antecedentemente nelle altre sue stazioni. Era sempre con lui il nipote Lot, dal quale lo scrittore profetico lo fa dividere non solamente come abbiamo dianzi veduto, perchè il paese non forniva sufficiente pastura alle loro numerose gregge, ma perchè i loro pastori erano venuti a gravi quistioni. Per evitare

---

[1] Luzzatto, Reggio, Rosenmüller.

[2] Delitzsch, Dillmann.

le quali Abram invita il nepote a una concorde separazione, prima che le liti più s'inacerbiscano.

I paesi scelti dai due patriarchi sono gli stessi che nel racconto dello scrittore sacerdotale, Sedom per Lot, e la terra di Chena'an per Abram. Ma qui si fa conoscere fin d'ora che i Sedomiti erano gente malvagia ed empia, quasi come una implicita disapprovazione della scelta fatta da Lot. Dall'altra parte Abram ha un'altra volta da Jahveh la promessa che tutta quella terra sarebbe stata posseduta dai suoi discendenti. Quindi, secondo il costume della gente nomada, trasporta le sue tende verso la città di Hebron in un luogo detto Elonè Mamrè, dove non manca di fabbricare il solito altare (XIII, 1-5, 7-11ᵃ, 13ᶜ-18).

In questo punto sarebbe avvenuto, secondo questo scrittore, il solenne patto fra Abram e Jahveh, ma, circostanza notevolissima, senza imporre in alcun modo il precetto della circoncisione. A cui pare che le scuole profetiche abbiano dato poca importanza, come in generale a tutto il ceremoniale del culto, tanto pubblico, quanto privato. Jahveh apparisce ad Abram in visione, e gli annunzia che gli sarebbe stato di continua difesa, e che il suo premio sarebbe stato grande.

Al che Abram risponde che poco questa promessa in vero gli suffragava, quando non aveva figli, cui lasciare i propri beni, ma solo uno schiavo nato in casa, ed elevato al grado di maggiordomo. Ma Dio lo assicura che avrebbe avuto una prole propria, numerosa come le stelle del cielo. Abram però esige

un segno materiale, una vera e propria contrattazione, come si costumava fra privati, per essere sicuro che il patto sarebbe stato mantenuto. È noto ormai che a consacrare i patti e a dar loro un carattere solenne si usava dagli antichi di celebrare un sacrifizio. E questo si capisce, quando il patto avveniva fra uomini; perchè la celebrazione del sacrifizio era un chiamare gli Dei a testimoni, affinchè punissero quella delle parti che avesse mancato alle stipulate condizioni. Così si spiega il segno materiale posto da Abram, secondo un altro scrittore, nel patto fra lui e Abimelech (XXI, 27-30). Ma che si faccia un sacrifizio di animali per convalidare un patto fra Dio e l'uomo, questo è antropomorfismo portato al sommo grado. Jahveh è qui, come altre volte nelle narrazioni dello srittore profetico, abbassato addirittura alla condizione di un uomo. Non solo promette, ma contratta alla pari con Abram. Gli fa conoscere che per lungo tempo i suoi discendenti avrebbero gemuto sotto straniera servitù; ma poi sarebbero tornati in Chena'an, del quale paese si sarebbero renduti padroni, dopo averne distrutti i popoli che lo abitavano. Ciò è sempre conforme a quel concetto della provvidenza nella storia, che ispira gli scrittori biblici. I popoli peccatori devono sparire dinanzi ai virtuosi. Gli abitatori della terra di Chena'an non sarebbero giunti a tal punto di corruzione e di decadenza morale da meritare di essere distrutti, fino a che quattro secoli non fossero scorsi dopo che Jahveh stabiliva con Abram il suo patto; ed ecco la ragione, secondo il concetto profetico, per

la quale sino a quel tempo gl'Israeliti non avrebbero potuto rendersi padroni della terra di Chena'an (XV).

Forse qui lo scrittore profetico poneva il comando divino di cangiar nome ad Abram e a Sarai, come poco sopra abbiamo veduto; ma il compilatore avrà soppresso questo passo, perchè gli conveniva meglio nel piano della sua compilazione di attenersi alla tradizione del narratore sacerdotale, e fece concordare inoltre il resto della narrazione a questo suo adattamento, introducendo i cangiati nomi soltanto dal capitolo XVII in poi.

Anche della nascita d'Ishma'el l'autore profetico ha una narrazione molto più circostanziata e viva, con tali colori da aver creato quel tipo così vago della povera Hagar, ormai reso immortale non meno nella poesia che nelle arti figurative. Del capitolo XVI abbiamo sopra veduto i pochi tratti che appartengono all'altro documento. Tutto il rimanente è del narratore, di cui ora ci occupiamo. Il quale accolse la leggenda che Sarai, accortasi di essere sterile, avesse fatto che Abram si congiungesse con Hagar. Si trova qui forse, sebbene non esplicitamente spiegato, un gentile pensiero di rispetto verso la donna. Imperocchè mentre si riconosce permesso il concubinato, si vuole quasi far sentire che in ogni nobile famiglia si richiedeva per quello il consenso della prima moglie, la quale rimaneva sempre ad ogni modo nella dignità del suo grado, che nessun'altra poteva contrastarle.

Non sapremmo con certezza affermare questa nostra ipotesi. Ma si osservi che nella storia biblica dei patriarchi la monogamia è la regola, e la poliga-

mia l'eccezione. E se è bigamo Ja'aqob, ciò avviene non per sua elezione, ma per frode e dura condizione impostagli dal suo suocero Laban; e nemmeno esso si permette il concubinato con le ancelle delle sue mogli, se non da queste consigliato e indotto. Nè le più mogli di 'Esau proverebbero alcuna cosa contro questa nostra conghiettura; essendo egli nel Vecchio Testamento tipo di peccatore, e non certo da prendersi ad esempio. Di più il nostro autore fa conoscere nella sua narrazione gl' inconvenienti inevitabili della poligamia o del concubinato a fianco del matrimonio legittimo, cioè i litigi fra le donne, e le violenze che la più forte fa subire alle più deboli. Infatti Sarai presto si pente del consiglio dato al marito. Appena la concubina è incinta dispregia la padrona, che non aveva potuto allietare di prole lo sposo. Disprezzo che la signora non sopporta, e con fierezza se ne lamenta al marito. Il quale poco cavallerescamente pone la povera Hagar a discrezione della irritata padrona. I mali trattamenti di questa sono tali, che costringono Hagar a fuggire. Ma una apparizione divina le si fa presente per via nella deserta campagna, e la consiglia a tornare presso la sua signora e soffrirne con rassegnazione anche l'alterigia; quindi la conforta, annunziandole la nascita di un figlio che avrebbe dovuto chiamare Ishma'el,[1] e che sarebbe stato uomo solitario e selvaggio, in guerra con tutti.

---

[1] Questo nome significa *Dio ascolta*, quasi a significare che Dio l'aveva ascoltata (v. 11). Si noti che qui è da Dio imposto

Qui il racconto dello scrittore profetico è stato evidentemente mozzo, perchè la nascita d'Ishma'el è tolta, come abbiamo veduto, all'altro documento. Ma pare che doveva narrarsi il ritorno di Hagar in casa di Abram e la nascita di suo figlio.

Tratto notevolissimo di questa narrazione è il trovarsi per la prima volta la frase *apparizione di Jahveh,* detta in ebraico *Malach,* parola generalmente tradotta per *angelo,* ma che qui come in molti altri luoghi dello scrittore profetico ha altro significato, cioè quello della manifestazione di Jahveh stesso in modo sensibile agli esseri umani. E che questo significato sia il vero si prova inconfutabilmente dal vedere che in questo, come in altri passi,[1] quell'essere che è chiamato *Malach Jahveh* è detto promiscuamente anche soltanto Jahveh, dimodochè non sono due esseri, ma uno solo. Con ciò non si vuol dire che la parola *Malach*, in plurale *Malachim*, non significhi altrove *angelo* e *angeli,* e che gli Ebrei non abbiano creduto fino da antichi tempi all'esistenza di esseri intermedii fra il creatore e gli uomini; ma che spesso la parola *Malach* significa una apparenza della divinità. Ciò poi è confermato anche dalla narrazione che segue in questo stesso documento profetico, nella quale si narra molto diversamente da quello

---

ad Hagar quale dovesse essere il nome del figlio nascituro. Secondo l'altra narrazione, Abram pone tal nome a suo figlio, senza saper nulla dell'accaduto.

[1] Cf. *Genesi*, XVIII, 10-14; XXII, 11 e seg., 15 e seg.; XXXI, 11, 13; *Esodo*, III, 3-4; *Giudici,* II, 1-5; VI, 12-24.

che vedemmo nello scrittore sacerdotale, l'annunzio della nascita d'Izḥaq.

Ad Abraham seduto alla porta del padiglione apparisce Jahveh; ma il modo di quest'apparizione è anche più antropomorfico che altrove.

Il patriarca vede tre uomini vicino a sè, ai quali, secondo gli ospitali costumi delle genti nomade, offre alloggio e ristoro. Imbandito alla lesta un convito, essi dopo aver mangiato, domandano di Sara, e uno di loro, che è Jahveh stesso (cf. v. 13), annunzia che fra un anno essa avrebbe partorito un figlio. Al quale annunzio Sara con poca fede si mette a ridere; perchè sapeva di non essere più atta a ciò, e di avere troppo vecchio marito. E quando Jahveh la rampogna di essersi fatta beffa di ciò che le veniva annunziato, essa vuole scusarsi della sua poca fede; ma non le vale, perchè nulla si nasconde *a chi dentro i pensier mira col senno*. Questi esseri in apparenza umana, uno dei quali è Jahveh stesso, si congedano da Abraham, e si volgono verso Sedom dove avevano altra missione a compiere (XVIII, 1-17).

Ma Jahveh rimane presso il patriarca per fargli conoscere che avrebbe distrutto Sedom e 'Amorà per l'empietà dei loro abitanti. E qui, come da una parte fa bella mostra la bontà di Abraham che intercede con molto calore presso Jahveh, acciocchè quelle città siano risparmiate; così dall'altra parte Jahveh è rimpiccolito alla stregua di un semplice giudice umano, che ha bisogno d'informarsi del vero stato dei fatti, prima di giudicare e condannare.

Incomincia egli stesso dal dire che vuole scendere sulla faccia del luogo per conoscere se le male azioni dei Sedomiti e ‘Amorei erano tali come il grido sparsone (vv. 20 e seg.). E quando Abraham implora pietà, se si fosse trovato un certo numero di giusti, e incomincia dal supporre che ve ne fossero almeno cinquanta, e poi gradatamente arriva a impetrare grazia anche per il merito di soli dieci, Jahveh sottopone la possibile grazia all'esistenza di questo piccolo numero di giusti; nè risponde al patriarca, come un Dio avrebbe dovuto fare, che ogni intercessione era inutile, perchè egli ben sapeva con la sua onniscienza che di giusti nelle designate città non ve ne era alcuno (XVIII, 17-33).

Dei tre esseri che in apparenza umana erano apparsi ad Abraham i due, che erano angeli, vanno a Sedom, e sono accolti da Lot con la stessa ospitalità praticata da suo zio. Ma gli abitanti di Sedom, che avevano visto due sconosciuti in apparenza così formosa, come dovevano essere due angeli, vogliono soddisfare alle loro turpi concupiscenze. E quando Lot non vuole aderire per le buone a mettere a loro disposizione i suoi ospiti, nè gli vale scendere a patti per salvarne l'incolumità, i Sedomiti cominciano ad assalire con violenza la sua casa. Miracolosamente sono tutti colpiti d'accecamento, dimodochè nulla più possono tentare. E qui sembra che per accecamento debbasi intendere piuttosto l'impossibilità in cui erano posti di distinguere per il momento le cose, che non una vera e propria perdita della facoltà visiva.[1]

[1] Reggio, Luzzatto, Rosenmüller, Reuss, Knobel.

Resa in questo modo prodigiosamente sicura la casa di Lot, gli angeli lo consigliano a porsi in salvo con tutti i suoi, perchè essi per ordine avutone da Jahveh avrebbero in breve tempo distrutto quella città. I generi di Lot[1] sono increduli a quest'annunzio, dimodochè riesce a salvarsi soltanto esso con la moglie e due sue figlie nubili. Gli angeli gl'impongono di escire assolutamente da tutta la pianura, di non rivolgersi a guardare dietro le spalle e di ricoverarsi sui monti; ma egli ottiene di potere far breve sosta in una piccola vicina città. Ivi giunto la distruzione di Sedom e 'Amorà si effettua sotto una pioggia di zolfo e fuoco; e vuolsi intendere di materie vulcaniche, che eruttando dalle viscere della terra e poi rovesciandosi, pare quasi che cadano dal cielo.

Tratto più curioso di tutta questa leggenda è quello intorno alla moglie di Lot, che, contro il divieto avendo guardato dietro di sè, è cangiata in istatua di sale, che è quanto dire, rimase ricoperta dalle materie salmastrose della eruzione, in modo da formare con esse quasi un sol corpo. E qui è da vedersi un mito, che ha personificato in questa donna leggendaria un fatto naturale, cioè una cristallizzazione, che veduta da lontano poteva imperfettamente presentare la figura di una donna.[2]

---

[1] Gl'interpreti non sono concordi se per generi debbansi intendere veri e propri mariti di altre sue figlie, oppure fidanzati delle due figlie nubili. La lettera del testo sarebbe più favorevole a questa seconda interpretazione.

[2] STADE, *Geschichte d. Volkes Israel*, pag. 119; FALCUCCI, *Il Mar Morto e la Pentapoli del Giordano*, pag. 425.

Anche Abraham vuol sapere quale esito aveva avuto l'esame che Jahveh avrebbe fatto delle città peccatrici, e guardando verso la pianura di Sedom la vede tutta come avvolta in un incendio (XIX, 1-29).

La tradizione faceva discendere da Lot i due popoli confinanti con gl'Israeliti, cioè *Moàb* e *'Ammon;* ma era tanto l'odio contro queste genti affini pure d'origine, che si formò intorno ad esse una leggenda diffamante. Lot con le sue due figlie nubili, che sole gli rimanevano ormai della sua famiglia, escì dalla piccola città di Zo'ar, dove per il momento si era ricoverato, e andò nei vicini monti a vivere rifugiato in una grotta. Le sue due figlie, che pare nel soggiorno di Sedom non avessero potuto conservare la ingenuità e la purità dei desiderii, se pure erano intatte nel corpo, si dolgono di trovarsi segregate da ogni umano consorzio, e quindi da ogni possibile connubio. E cercando di turbare col vino la mente del padre, arrivano a saziare con esso le prave lor voglie, e pongono al mondo due figli che furono i progenitori dei Moabiti e degli Ammoniti. Se ci fosse rimasta una letteratura di questi due popoli, di cui a mala pena in tempi recenti fu scoperta qualche iscrizione, ci sarebbe stato egli il caso di aver potuto leggere qualche cosa di simile intorno all'origine degl'Israeliti?

Ciò che l'autore profetico aveva scritto intorno alla nascita d'Izhaq è stato dall'ultimo compilatore combinato e misto con l'altra narrazione, e ne rimangono brevi tratti (XXI, 6-8), in cui dicesi che Jahveh si rammentò di Sara nel tempo in cui glielo aveva

promesso, che essa allattò questo suo figlio dopo aver ella stessa detto che la gente si sarebbe burlata di lei, puerpera in sì tarda età, e che nessuno avrebbe pensato di poter dire ad Abraham tale prodigio. Al tempo poi del divezzamento d'Izḥaq fu dato da Abraham un solenne convito.

Di Sara si tace da qui in poi in questa narrazione profetica, o perchè ciò che se ne diceva fu soppresso dall'ultimo compilatore, o perchè anche all'autore stesso parve di non dover dirne nulla di più, poichè alle donne nelle narrazioni bibliche è data in generale minore importanza. Difatti nulla si narra nel testo biblico nemmeno della morte di Ribqà e di Leà. E forse nemmeno lo scrittore sacerdotale avrebbe fatto cenno della morte di Sara, se non gli fosse stato necessario per avere occasione a narrare la compra del campo di 'Efron colla grotta annessa.

Il narratore profetico parla invece a lungo del matrimonio d' Izḥaq, a cui Abraham avrebbe voluto provvedere, cercandogli moglie presso i suoi congiunti Naḥoridi, per tenerlo lontano da ogni possibile unione con le giovani di Chena'an. E qui non può negarsi che manifesta si appalesi una tendenza intenzionale a far risalire fino ai più vetusti tempi l'aborrimento a imparentarsi con le genti Chena'anee, cosa assolutamente proibita da tutte le leggi ispirate ai principii delle scuole profetiche.[1]

Abraham adunque, sentendosi già molto vecchio,

---

[1] Esodo, XXXIV, 12-16; *Deuter.*, VII, 3; *Giosuè*, XXIII, 12; 1º *Re*, XI, 2.

commette questo delicato incarico di trovar moglie per suo figlio Izḣaq fra le genti Naḣoridi al suo fido servo Eli'ezer, dopo averlo fatto giurare che mai non avrebbe cooperato a un matrimonio con una giovane di Chena'an. Eli'ezer si pone in viaggio per andare presso i Naḣoridi, rimasti, come abbiamo veduto, più al Nord-Est degli Abramidi. Reca con sè ampi e ricchi donativi, come presso i popoli orientali usavasi che il fidanzato desse alla famiglia della giovane; e, secondo il testo biblico, avrebbe portato nientemeno che dieci cammelli carichi di ogni bene. Il suo viaggio ha prospero successo, perchè ottiene di condur via con sè la giovane Ribqà [1] (Rebecca) figlia di Betuel, figlio di Naḣor, e perciò cugina in secondo grado d'Izḣaq, col quale si unisce in matrimonio (XXIV).

Non è possibile supporre che lo scrittore profetico non narrasse a suo modo la morte di Abraham; ma questa parte della narrazione fu soppressa dal compilatore, che fu contento di accogliere solo quella dell'altro documento che già abbiamo veduta.

Oltre a queste due narrazioni sulla vita di Abraham ci sono stati conservati alcuni altri frammenti tutti molto caratteristici, ma d'indole in parte assai diversa da ciò che fino adesso siamo venuti esponendo. Abraham in questi frammenti ci apparisce non più come il patriarca pacifico di una piccola famiglia, le cui speranze di grandezza sono tutte per il futuro; ma come un vero Emiro che può trattare

[1] Questo nome significa *Laccio.*

alla pari coi principi dei popoli che gli stanno all'intorno, che si fa da essi rispettare e temere, e che può anche venire a guerra con re per quei tempi e per quei luoghi potenti e temibili.

Si narra in prima che quattro monarchi di paesi all'oriente della Palestina Amrafel re di Shin'ar (Babilonia), Arjoch re di Ellasar,[1] Chedorla'omer re di 'Elam (Susiana), Tid'al re di Goim,[2] venissero a guerra coi cinque re della Pentapòli, perchè dopo che questi avevano per dodici anni riconosciuto la sovranità di Chedorla'omer, si erano quindi ribellati. Il re di 'Elam aiutato dai suoi tre alleati invade la Palestina, vince da prima le genti indigene dei *Refaim*, dei *Zuzim*, degli *Emim*, dei *Horiti* e degli *Amalechiti*; poi anche gli *Emorei*, e venuto da ultimo a battaglia con i ribelli, dà loro una sconfitta. I re di Sedom e di 'Amorà con pochi altri fuggono, ma tutti i rimanenti cadono in mano del vincitore, e fra questi anche Lot nipote di Abram. Quando ad esso ne giunge la notizia, arma i suoi in numero di 318, e con altri tre Emiri, *Mamrè, Eshchol* e *'Aner* suoi alleati, assale all'improvviso di notte tempo gl'invasori, forse resi incauti dalla vittoria, gli sconfigge, li persegue fino presso Damasco, e toglie loro tutti i prigionieri e tutta la preda, che restituisce al re

---

[1] Secondo i più autorevoli assirologi la città di Sarsa nella Babilonia. (SCHRADER, *Die Keilinschriften und das A. T.*, pagina 135).

[2] Ad opinione di alcuni gli stessi che i *Gutum*, tribù settentrionale della Babilonia. (SCHRADER, op. cit., pag. 137; LENORMANT, *Origines de l'Histoire*, II, pag. 253).

di Sedom, senza volere per sè nessuna ricompensa, tranne quella parte del bottino che spettava alle sue genti e ai suoi alleati.

Mentre Abram ritorna vincitore, un re sacerdote, Malchizedech re di Shalem e sacerdote di *El-'Elion* gli si fa incontro e lo benedice; e Abram, riconoscendone la qualità sacerdotale, gli dà la decima di tutta la preda fatta in guerra (XIV).

Si trova poi Abraham a trattare con Abimelech[1] re di Gherar,[2] dove egli, seguendo le sue nomadi peregrinazioni, si era trasferito. Ma qui è ripetuta con lievi varianti la stessa leggenda che sopra abbiamo veduto col Faraone d'Egitto riguardo a Sara. Abraham la spaccia per sua sorella, e Abimelech la prende in casa sua. Ma di notte Elohim apparisce in sogno ad Abimelech, e lo minaccia di morte, perchè stava per prendere una donna con altro maritata. Abimelech protesta per la sua innocenza, avendola creduta non moglie, ma sorella di Abraham, come egli stesso aveva detto, e prega di essere risparmiato. Elohim gli promette perdono, purchè la donna sia restituita al marito, che meritava ogni riguardo, anche perchè era un profeta (*Nabì*) e avrebbe implorato per la sua salvezza.

Abimelech nel mattino fa chiamare subito Abraham, col quale si lamenta dell'inganno fattogli, che lo aveva messo a così brutto pericolo. Il patriarca si scusa in parte col dire che, essendo capitato in luogo

---

[1] *Padre re, Patriarca.*
[2] Città della Palestina poco al mezzogiorno di Gaza.

dove gli uomini non avevano timore di Dio, temeva di essere ucciso per causa della moglie; e in parte facendo conoscere che Sara gli era sorella di padre sebbene non di madre; e pare che secondo i costumi del tempo aveva potuto sposarla. Quindi nelle sue peregrinazioni l'aveva avvertita di farsi conoscere alle genti, fra le quali successivamente avrebbero peregrinato, nella sua qualità di sorella e non di moglie. Così veniva a far conoscere che non aveva mentito, ma detto soltanto una parte della verità. Ad ogni modo però Abimelech gli rende la moglie, e lo colma di doni, dandogli piena facoltà di stare in qual parte del paese gli fosse piaciuta.

Abraham prega Dio in favore di Abimelech, che insieme con sua moglie e le altre sue donne guariscono di una malattia che gli rendeva inetti alla procreazione (XIV).[1]

A queste relazioni fra Abimelech e Abraham si riconnette il patto, di cui quegli lo richiede recatosi presso di lui col suo maggior capitano Pichol. Gli domanda di assicurarlo con solenne giuramento di non offendere nè lui, nè i suoi discendenti, nè il paese dove era stato accolto come ospite. Abraham

---

[1] L'ultimo versetto di questo capitolo appartiene molto probabilmente all'ultimo compilatore, che credendo di spiegare ciò che brevemente è accennato nel testo, gli ha fatto invece dire una cosa del tutto differente. Secondo lui Dio avrebbe reso sterili tutte le donne della casa di Abimelech. Come mai sarebbesi potuta in così breve tempo conoscere una tale imperfezione, e la guarigione operata dalle preghiere di Abraham?

giura volentieri, ma si lamenta con Abimelech di certo pozzo che i suoi servi gli avevano usurpato. Abimelech se ne scusa, adducendo ignoranza del fatto; ma Abraham, per assicurarsi il possesso di quel luogo, e stabilire ciò con un segno materiale, dà ad Abimelech un certo numero di buoi e di pecore, quasi come prezzo, e di più pone in disparte sette agnelle che vuole consegnare ad Abimelech come segno materiale che il pozzo era stato da lui scavato, e gli apparteneva come sua proprietà. Il luogo prese nome di *Beer-Sheba'*, che può significare tanto *pozzo di sette,* quanto *pozzo del giuramento* (XXI, 22-32).

Una mano diversa ha aggiunto poi che in questo luogo Abraham piantò una specie di tamarisco, e invocò il nome di Jahveh (33 e seg.). Con che si viene a dire che Beer-Sheba' era uno dei luoghi fino da tempo più antico riconosciuti come consacrati al culto, e che non ripugnava allora tenere come sacri certi alberi, cosa poi proibita da leggi posteriori.[1] Si osservi inoltre che qui si fa abitare il patriarca molto più al mezzogiorno nel territorio di Gherar, quasi nei confini fra la Palestina e l'Egitto, mentre gli altri documenti non lo fanno andare oltre il territorio della città di Ḥebron.

Del resto questi due frammenti, che abbiamo esposto insieme per non dividere ciò che nella narrazione del testo concerne le relazioni fra Abraham e Abi-

[1] *Deuter.*, XVI, 21. Cf. BAUDISSIN, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte*, II, pag. 223-230.

melech, attribuiscono a questo patriarca, ciò che lo scrittore profetico riferisce invece a suo figlio Izḣaq, come vedremo a suo luogo (cf. XXVI).

Ma fra questi due frammenti nella presente disposizione del *Genesi* se ne trova un altro che narra in modo molto diverso da ciò che sopra fu riferito, la cacciata di Hagar dalla casa del patriarca.

Sara si sarebbe accorta che il figliuolo della schiava si prendeva beffe di lei, e dice al marito di cacciare via madre e figlio, perchè questi non doveva essere erede alla pari con Izḣaq. Ad Abraham sarebbe ciò dispiaciuto, perchè si trattava ad ogni modo di un suo figliuolo; ma Elohim lo consiglia a seguire la volontà di Sara, e lo consola, assicurandolo sui destini del figlio della concubina. Questo consiglio divino però non fa, che a noi sembri meno crudele la condotta del patriarca, che manda via la concubina e il figlio, dando loro solo un pane e un otre d'acqua; perchè Elohim non gli aveva detto già di mandarli via senza dar loro almeno di che vivere per qualche tempo.

Difatti, errando per luoghi disabitati e aridi, il fanciullo era quasi per morir di sete; ma Elohim mosso a compassione mandò un angelo a confortare la povera madre, e a mostrarle una sorgente d'acqua che a lei rimaneva nascosta. Il fanciullo assistito da Elohim cresce e si fa arciero nel deserto di Paran. Sposa poi una donna d'Egitto, e altro non se ne sa (XXI, 9-21). Ma è chiaro a intendersi come questo racconto sia in piena contradizione con quello già sopra da noi veduto, secondo il quale Izḣaq e Ishma'el avrebbero

reso gli ultimi onori al comune padre Abraham, lo che presuppone che fino alla morte di questo fossero rimasti uniti. Non erano poi a quell'età così facili le comunicazioni, perchè Ishma'el alla notizia della morte del padre potesse dal deserto di Paran recarsi in Ḣebron a tempo opportuno per accompagnarlo alla sepoltura. E finalmente, rotta una volta la comunanza di famiglia con la cacciata della concubina e del figlio, Izḣaq non avrebbe tollerato che con un atto così solenne, quale era per gli antichi il prender parte alle esequie di famiglia, Ishma'el tornasse di nuovo a farsi riconoscere come suo fratello.

Altro frammento che in gran parte non combina con nessuno dei due altri documenti, è quello intorno al sacrifizio d'Izḣaq, del quale basti l'averlo accennato, perchè troppo conosciuto.

Lo scopo di tale narrazione è evidentemente quello di far conoscere che i sacrifizii umani, se pure in altro tempo praticati, dovevano cessare, e si dovevano ad essi sostituire quelli degli animali (XXI, 1-13, 19).[1]

Per ultimo questi frammenti pongono fine a tali racconti intorno ad Abraham col dire che egli prese un'altra concubina per nome Qetura, e ne ebbe altri sei figli. È evidente per sè stesso che ciò non si concorda nè con la narrazione profetica nè con quella sacerdotale, in ambedue le quali Abraham ci è rappresentato già tanto vecchio alla nascita d'Izḣaq da

[1] Gli altri versi (14-18) sono stati aggiunti da altra mano con istile e modi conformi allo scrittore profetico.

dover considerare questa come un miracoloso avvenimento. Fra i sei figli si trova annoverato *Midian,* nome di un popolo che figura altrove come fiero nemico degli Israeliti;[1] ed era gente che abitava in origine presso le rive orientali del seno elamitico, ma poi si estese molto più a settentrione. Tra i nipoti sono nominati Shebà e Dedan conosciuti come tribù dell'Arabia. Tratti fugaci son questi che stanno a dimostrare come intorno ad Abraham oltre le leggende raccolte dai principali scrittori della storia israelitica, ne corressero altre, nelle quali veniva rappresentato come progenitore di più genti nomadi. Ma queste non si vogliono riconoscere dagli scrittori biblici come legittima prole di Abraham, e si aggiunge che i figli delle concubine furono da lui stesso fatti separare da Izḣaq, dopo aver loro fatte delle donazioni, quasi a fare intendere che il solo erede era Izḣaq, come quello da cui poi derivarono gl' Israeliti (XXV, 1-6).

Intorno a questo secondo patriarca del popolo ebreo lo scrittore sacerdotale è di una aridità anche più scarsa che per gli altri. Dopo la sua solita introduzione: « *Queste le generazioni d'Izḣaq* » (XXV, 19), sa dircene ben poco. Narra che aveva quarant'anni, quando sposò la sua cugina Ribqà (20), e che ne aveva sessanta, quando ne ebbe i due figli 'Esau e Ja'aqob (26[b]).

Il primo di essi nella stessa età in cui si era am-

---

[1] *Numeri,* XXXI; *Giudici,* VI-VIII.

mogliato il padre prende due donne di gente Ḣittea[1] le quali danno mala vita ai suoceri (XXVI, 34 e seg.). Ribqà teme di trovarsi allo stesso caso con l'altro figlio, e manifesta le sue apprensioni al marito. Il quale chiama a sè Ja'aqob, lo avverte di andare anche lui a cercarsi moglie fra le genti Naḣoridi presso Laban (Bianco) fratello di sua madre. L'obbediente figliuolo lascia la casa paterna, e s' incammina verso le pianure più orientali presso l'Eufrate. Ma 'Esau accortosi di questo fatto, e rammaricato di aver dispiaciuto ai genitori nella scelta delle prime due mogli, crede di riparare in parte al mal fatto, dando loro una terza nuora in una figliuola dell'Abramide Ishma'el; questa almeno era della loro stessa stirpe (XXVII, 46; XXVIII, 1-9). E qui la storia tace d'Izḣaq per raccontarne poi seccamente la morte dopo il ritorno di Ja'aqob in casa sua. Si fa morire alla bella età di 180 anni, e onoratamente seppellire da ambedue i suoi figli (XXXV, 27-29).

A dir vero non è ricca intorno ad Izḣaq nemmeno la narrazione profetica, ma un poco più a lungo ci si trattiene, e scende almeno a qualche maggiore particolare. Veduta la sterilità della moglie, prega Jahveh per averne dei figli, e ottiene infatti che la sua donna s'incinga di due gemelli. La gestazione era travagliosa, e la povera Ribqà prega anch'essa

---

[1] Questa era una delle nazioni che possedevano la Palestina prima della conquista fattane dagli Ebrei. L'avversione di razza era quindi potentissima, e il matrimonio con queste genti assolutamente proibito.

Jahveh di cessarle tante sofferenze. Le viene annunziato che ella portava nelle sue viscere i progenitori di due popoli, dei quali il maggiore sarebbe stato sopraffatto dal minore; vista retrospettiva della sommissione, in cui gli Ebrei dall'età di David in poi volevano tenere gli Edomiti. Nascono infatti a un parto due figliuoli, e il primo venuto alla luce è chiamano *'Esau* (Peloso), il secondo *Ja'aqob, colui che trattiene per il tallone*, giacchè in tale atto si dice essere escito dal ventre materno (XXV, 21-26[a]).

I ragazzi crescono, e, come avviene, è diversa la loro tendenza. 'Esau si piace della caccia, Ja'aqob, d'indole più tranquilla, se ne sta nelle tende. Con la quale espressione, si vuol dire che seguiva le abitudini e le occupazioni pastorali dei suoi antenati. Ma Izḥaq non ostante aveva preferenza per 'Esau, giacchè pare che il buon patriarca sentisse un pochino del ghiotto, e si compiacesse dei buoni bocconi che questo figlio con la caccia gli procurava; Ribqà invece preferiva Ja'aqob, il quale però fa al fratello un brutto sopruso. Sebbene gemelli, pure 'Esau, perchè escito primo alla luce, aveva il diritto di progenitura, che in questa nostra narrazione apparisce qui per primo all'improvviso senza spiegare in che consistesse. La legge altrove esposta (*Deut.*, XXI, 15, 17) fa capire che consisteva principalmente in una doppia parte della eredità, e si può supporre anche forse in una supremazia sugli altri fratelli.

Ora Ja'aqob, nella semplicità dei suoi costumi pastorali, si era preparato un piatto di lenti, quando giunge per l'appunto 'Esau di ritorno dalla caccia,

stanco trafelato. Al vedere già scodellato quel brodo così bello rossiccio, se ne sente una maladetta voglia, e chiede al fratello di cederglielo; e il bravo Ja'aqob senza peritarsi gli chiede in cambio il diritto di primogenitura. L'altro, che si sentiva morire dalla fame, non sa che farsi in quel momento di un diritto che è di là da venire; ma Ja'aqob non si fida di semplici parole, esige un giuramento, e quando l'ha ottenuto, cede al fratello il pane e le lenti. La leggenda aggiunge ancora che dall'aver domandato quel brodo di rossiccio colore a 'Esau venne il soprannome di 'Edom (Rosso) (27-34). Etimologia ingenua e popolare del nome che ebbe la gente fatta discendere da 'Esau, e il paese da lei abitato, mentre derivava più probabilmente dalla qualità del suolo sparso di roccie di porfido.[1]

La leggenda poi ha questo doppio significato, che da un lato afferma sempre più la supremazia degli Israeliti sugl' Idumei; e dall'altro riporta fino ai primogenitori, la rivalità e nimicizia dei due popoli, perchè, come fra poco vedremo, questa vendita della primogenitura, è la prima origine delle inimicizie fraterne.

Ma, innanzi di venire a queste, altro si racconta d' Izḥaq, che fa pieno riscontro con alcune avventure già raccontate di suo padre.

Anche ai tempi del secondo patriarca sarebbe av-

---

[1] LEDRAIN, *Histoire d'Israel*, I, pag. 37. Nel v. 25 si accenna a un'altra etimologia di questo stesso nome, cioè all'essere 'Esau di capelli rossicci.

venuta una carestia, per la quale avrebbe emigrato presso Abimelech, che non figura più come re della sola città di Gherar, ma dei Filistei. Pare che l'intenzione d'Izḣaq fosse di andare in Egitto, perchè Jahveh gli apparisce per impedirglielo, e consigliarlo di rimanere in quella terra, dove già trovavasi. Di più gli ripete le benedizioni già impartite ad Abraham, e torna ad assicurarlo che i suoi discendenti sarebbero stati padroni di tutte quelle regioni. Interrogato Izḣaq dalla gente del luogo intorno a sua moglie, dice che è sua sorella; perchè anche esso teme come suo padre che lo uccidano invaghiti della bellezza di lei. Ed è più scusabile il figlio del padre, perchè a celare le vere relazioni fra sè e la sua donna aspetta almeno che glie ne sia data occasione, nè prende con essa un accordo preventivo. E pare che non glie ne accada nessun inconveniente non ostante un lungo soggiorno. Però Abimelech ha motivo per sospettare che quei due non siano quali dicono, e chiamato a sè Izḣaq, e convintolo di aver mentito, fa conoscere a tutto il suo popolo che erano marito e moglie, e dovevano essere da tutti rispettati.

Non ostante questi cortesi trattamenti del signore del luogo, non si possono evitare i litigi fra Izḣaq e i Filistei. Egli arricchisce troppo, e ne è invidiato. Gli otturarono i pozzi che aveva posseduto in quei luoghi anche suo padre; e Abimelech da prudente signore, prima che la quistione s'invelenisca, lo consiglia di andare altrove, perchè, gli soggiunge: sei diventato più potente di noi. Ecco la prima comparsa che fa nel mondo la quistione anti-semitica.

Izḥaq si allontana alquanto, e si stabilisce più a oriente nella valle di Gherar; ma anche là i Filistei lo molestano, e più volte gli usurpano i pozzi scavati dai suoi servi. Nè era piccola cosa per i pastori avere o non avere pozzi per abbeverare greggi e armenti.

Finalmente di uno riesce ad avere tranquillo possesso, e si trasferisce anche più od oriente in Beer Shebaʿ. Qui gli appare di nuovo Jahveh ad assicurarlo della sua crescente prosperità, e il patriarca in ringraziamento edifica un altare.

Allora Abimelech accompagnato da un suo amico e dal suo capitano, che anche qui ha nome *Pichol* come nella prima leggenda, va a trovare Izḥaq per fare un patto di amicizia, che si conclude dopo qualche reciproca querela, ed è anche solennemente celebrato con un convito (XXVI, 1-33). Di nuovo qui si dà ragione del nome *Beer Shebaʿ*, che si vuole abbia avuto origine da questo giuramento, cosa impossibile, se già avesse avuto questo nome fino dal tempo di Abraham (v. sopra pag. 92). Ma già fu osservato che ciò che si narra a questo proposito dei due patriarchi è diversa forma tradizionale di una stessa leggenda, appropriata ora ad Abraham e ora a Izḥaq.

Jaʿaqob aveva comprato la primogenitura; ma ciò non pareva sufficiente, era d'uopo avere anche la benedizione, che il padre vicino a morte era solito dare al primogenito per costituirlo come capo della famiglia. E qui Jaʿaqob d'accordo con sua madre inganna e padre e fratello per aver lui la desiderata

benedizione. È vero che non apparisce esso l'inventore dell'inganno, anzi da prima vi si oppone, e cede soltanto, quando la madre insiste, e prende sopra di sè ogni responsabilità. Ma ad ogni modo al padre accecato per l'età si presenta in veste di 'Esau, e ne ottiene la benedizione, che lo dichiara superiore al fratello. Quando questi poi a sua volta si fa innanzi al padre per chiedergli la benedizione del primogenito a lui dovuta, si scuopre l'inganno. Ma non pare che Izḥaq ne senta dispiacere, anzi conferma in favore di Ja'aqob la datagli benedizione. Del che 'Esau è vie più addolorato e stizzito, e giocando sul nome di Ja'aqob, che può significare anche *colui che inganna*, afferma bene convenirgli il nome d'ingannatore, come a colui che gli aveva carpito e diritto di primogenitura, e paterna benedizione.

Il padre lo consola, benedicendolo in altra forma; ma 'Esau serba rancore contro il fratello, e pensa di ucciderlo, quando il padre fosse defunto, chè ormai troppo più a lungo non poteva vivere. Ribqà viene a conoscere i crudeli propositi di questo suo figlio, e non sapendo quale altro riparo trovare, lo consiglia a fuggire presso suo zio Laban, dal quale poi lo avrebbe fatto richiamare, quando l'ira del fratello fosse sbollita (XXVII, 1-45).

Qui finisce nello scrittore profetico la storia d'Izḥaq, e fa d'uopo pur dire che la narrazione della morte fu tolta via dal compilatore; perchè sarebbe dovuta avvenire circa in questo punto. Nè si può accordare in alcun modo con lo scrittore sacerdotale, che fa morire Izḥaq al ritorno di Ja'aqob in patria. Non è na-

turale nè verosimile che Izḣaq dipinto qui decrepito, e già così vicino alla morte da voler dare la solenne benedizione (XXVII, 1-4) al figlio, abbia potuto vivere ancora almeno altri vent'anni, quanti Ja'aqob ne avrebbe soggiornati con Laban (XXXI, 40).

Incominciasi adunque la vita di Ja'aqob che fa d'uopo distinguere in due periodi: 1° Nelle sue relazioni col fratello 'Esau, e con Laban; 2° Nelle sue relazioni coi figliuoli quando diventa il capo della famiglia. I pochi e scarsi tratti conservatici del primo periodo nel documento sacerdotale si riducono ai seguenti:

1° La partenza di Ja'aqob dalla casa di Laban (XXXI, 17, 18), mentre nulla ci rimane di quanto pure questa narrazione doveva contenere del soggiorno di lui presso suo zio;

2° Le sue diverse stazioni durante il viaggio di ritorno in Shechem (XXXIII, 18, 19) e in Luz (XXXV, 6ª);

3° L'apparizione di Elohim durante il viaggio,[1] nella quale gl'impone il nome d'Israel (*combattente di Dio*), e gli ripete la promessa fatta agli altri patriarchi. Quindi la consacrazione di quel luogo fatta

---

[1] La parola ebraica *'Od, rursum, di nuovo* (XXXV, 9), la quale farebbe credere che questo stesso scrittore sacerdotale alludesse a una antecedente rivelazione (XXVIII, 11-23) di cui egli non dice nulla, ma che appartiene ad altro narratore, è da tenersi interpolata dal compilatore per armonizzare le sue diverse fonti. (WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs*, pag. 435).

da Ja'aqob con l'erigervi una pietra, e con l'imporgli il nome di Beth El (casa di Dio) (XXXV, 9-15);[1]

4° L'enumerazione dei dodici figliuoli di cui sei erano nati dalla moglie Lea, due da Rahel, e gli altri quattro dalle due concubine Bilhà e Zilpà (23-26);

5° Il ritorno di Ja'aqob nel soggiorno dei suoi padri cioè in Hebron (27).

Siccome poi a questo luogo lo stesso narratore pone, come vedemmo, la morte d' Izhaq, il piano generale del suo libro vuole che egli si sbrighi in prima di 'Esau, come ha fatto già rispetto a Ishma'el, e poi venga a narrare le altre vicende di Ja'aqob. Difatti un intiero capitolo (XXXVI) è destinato alle generazioni di 'Esau, e ne porta il titolo. Si narra quali mogli prendesse 'Esau,[2] quali figliuoli ne avesse,

---

[1] Anche nel libro dei *Giudici* (I, 23) si conserva memoria del doppio nome di questa città.

[2] Le contraddizioni rispetto alle mogli di 'Esau fra questo luogo, e i passi sopra citati XXVI, 34, 35, XXVIII, 9, hanno dato molto a pensare agli interpreti, tanto più che a prima vista sembrano questi tre passi appartenere tutti allo stesso scrittore. Diciamo il vero che a spiegare la difficoltà i tentativi degli altri critici ci sembrano appagar poco, e solo ci piace quanto propone il WELLHAUSEN (op. cit., pag. 438-440) che non tutto questo capitolo appartenga in origine allo scrittore sacerdotale, ma che proprio integralmente di lui siano soltanto, oltre il titolo, i vv. 6-8, 40-43, e tutto il rimanente dal compilatore sia stato raccolto da varie fonti, riattandolo al modo e allo stile di quello scrittore. Perciò noi lo abbiamo messo nel nostro testo come tale, non potendo scendere a troppi minuti particolari, e dovendo contentarci di fare in nota tale avvertenza. (Cf. HUPFELD, *Die Quellen der Genesis*, pag. 33, 47).

e la sua separazione dal fratello Ja'aqob, avvenuta per le stesse ragioni, per le quali Abraham già si era separato da Lot, cioè per i troppo loro numerosi armenti, a cui il paese non forniva sufficiente pastura. Quindi 'Esau con tutti i suoi si stabilì nel monte di Se'ir divenuto possesso dei suoi discendenti gli Edomiti. Per tal modo si vuol sempre più confermare come la terra di Chena'an, dove abitò Ja'aqob con la sua famiglia, rimanesse legittimo possesso degli Israeliti (XXXVII, 1).

Qui avrebbe dovuto narrarsi il secondo periodo della vita di questo patriarca; e s' incomincia infatti con il solito titolo: *Queste le generazioni di Ja'aqob* (XXXVII, 2ª); ma le narrazioni tratte da altre fonti hanno preso il luogo di quella dello scrittore sacerdotale, di cui ci è rimasto ben poco.

Si sa che Ja'aqob va in Egitto con tutti i suoi averi e con tutta la sua famiglia, di cui si danno individualmente i nomi (XLVI, 6-27); e si dice che, computando anche Giuseppe e i suoi figli, fossero in tutto settanta persone. Giuseppe poi conduce suo padre al Faraone, che lo riceve con molta cortesia. Questi stranieri si stabiliscono in quella parte dell'Egitto detta Goshen, della quale prendono possesso, e vi crescono a moltitudine (XLVII, 7-11, 27). Ja'aqob avrebbe vissuto in Egitto diciassette anni (28), trascorsi i quali, sentendosi vicino a morte comunica a Josef la rivelazione avuta da Dio in Luz, e gli dice che i due figli di lui Efraim e Menasshè, natigli in Egitto, egli riconosce come propri, quasi volesse dire che dovevano come tali aver parte all'eredità,

e non la sola quota che sarebbe loro toccata dal proprio padre (XLVIII, 3-7). Quindi Ja'aqob chiama a sè anche gli altri figli, li benedice, raccomanda loro di portarlo a seppellire in Chena'an nella grotta presso Ḥebron, comprata da Abraham, dove erano seppelliti i suoi padri, ed egli stesso aveva composta la sua moglie Lea.[1] Manifestate le sue ultime volontà, muore, e i suoi figli eseguiscono ciò che era stato loro imposto (XLIX, 1[a], 28[b]-33; L, 12-13).

Ciò che più colpisce in questi pochi frammenti, che ci sono rimasti dello scrittore sacerdotale intorno alla vita di Ja'aqob dopo il suo ritorno in Chena'an, è il tacersi del tutto sulla cagione della sua emigrazione in Egitto, che, quale si fosse nelle tradizioni accolte da questo scrittore, non poteva ad ogni modo mancare. Ma certo il compilatore, trovandola più ampiamente narrata nelle altre sue fonti, si è attenuto del tutto a queste.[2]

---

[1] Il BUDDE (*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, III, pag. 82, 85) conghiettura che secondo l'originale composizione dello scritto sacerdotale Ja'aqob dicesse di aver seppellito nella stessa grotta anche Raḥel, e che il v. 7 del cap. XLVIII sia una aggiunta dell'ultimo compilatore. Tutto questo studio intitolato: *Genesis*, 48, 7, *und die benachbarten Abschnitte*, è notevolissimo per acute congetture; ma sarebbe fuori del nostro assunto scendere qui all'esame di tanti minuti particolari. Solo era opportuno far conoscere come secondo il Budde la morte e la sepoltura di Raḥel fosse narrata nello scritto sacerdotale in modo diverso da ciò che comunemente si crede.

[2] Il LENORMANT, per quanto è a nostra cognizione, è il solo ad attribuire, allo scritto da noi chiamato sacerdotale, e da

Per ambedue i periodi della vita di Ja'aqob, tolti i passi dello scritto sacerdotale sopra accennato, abbiamo le stesse fonti usate dal compilatore; ma qui talmente combinate e intrecciate fra loro che è difficile distinguerle, e molto più ricostituirle ognuna nella sua integrità. Perciò lasceremo per questa parte il metodo tenuto fin adesso di esporre ognuno da per sè lo scritto propriamente profetico e quelli che noi teniamo frammenti di origine diversa; ma esponendo unitamente la narrazione, procureremo di distinguerli, solo in quei punti dove ci parrà meno difficile.

Ja'aqob nell'abbandonare la casa paterna ha una apparizione divina, che, sebbene ridotta ad una sola nella presente compilazione, pure conserva sempre le traccie della doppia tradizione, se altro non fosse per i due nomi che vi sono usati di *Elohim* e di *Jahveh*.

Secondo adunque una delle narrazioni, Ja'aqob escito da Beer Sheba'[1] s'incammina per andare nella città di Ḥaran presso suo zio. Si noti che Ja'aqob qui ci è presentato come se partisse dalla casa paterna solo e privo di tutto, ciocchè è poi confermato da un altro passo (XXXII, 11), dove gli si farebbe dire: « con la mia verga ho passato questo Giordano, e ora posseggo due accampamenti. »

---

lui *Libro delle Genealogie*, una gran parte delle vicende di Josef (XXXVII, 2b-36; XL, 1 — XLII, 38; XLV, 3-25) —, che gli altri critici attribuiscono ad altri documenti. Di questa sua opinione però non assegna alcuna ragione che la giustifichi (*La Genèse,* pag. 113, 337-355).

[1] Secondo altri documenti, il soggiorno d'Izḥaq sarebbe stato invece in Ḥebron.

La qual cosa è troppo in contraddizione con la opulenza che del rimanente si attribuisce agli Abramidi, e in particolare a Izḥaq. Nè vale a togliere la contraddizione il dire che Ja'aqob era fuggiasco, perchè non era questa una fuga nascosta, ma piuttosto che fuga, partenza, fatta col consenso dei genitori, anzi per loro insinuazione; dimodochè non è supponibile che, mandandolo presso i loro parenti a cercar moglie, lo facessero partire come un povero sprovveduto di tutto. Questa è una delle tante contraddizioni che rendono inverosimile il racconto del *Genesi:* notatala, riprendiamo la storia.

Fermatosi Ja'aqob in un luogo per passarvi la notte, si fa capezzale di una pietra e vi si corica. Gli par di vedere come in sogno una scala poggiata in terra, e tanto alta da toccare il cielo, nella quale salgono e discendono gli angeli di Elohim. Preso da sacro terrore, esclama che quel luogo è venerabile, che ivi è la casa di Elohim, e la porta del cielo. Si alza poi di buon mattino, erige in monumento la pietra stessa sulla quale aveva adagiato il capo, e vi sparge dell'olio come per consacrarla. Cambia ancora il nome del luogo, che si chiamava *Luz,* in quello di *Beth-El* (casa di Dio).[1] Fa un voto che,

[1] Il lettore ricorda che, secondo il documento sacerdotale, ciò avviene soltanto nel viaggio di ritorno. Del resto questa leggenda dimostra che fino da antico tempo esisteva in Beth-El un Santuario (VERNES, *Les plus anciens Sanctuaires des Israélites. Revue de l'Histoire des Réligions*, V, pag. 38). I *Betili* poi, pietre sacre, βαίτιλοι, erano adorati specialmente dai popoli semitici, e tutti sanno della Kaaba alla Mecca. Forse

se Elohim lo avesse assistito nel suo soggiorno fuori della casa paterna, e ve l'avesse fatto ritornare prosperamente,[1] quella pietra posta come monumento sarebbe consacrata come tempio di Elohim, al quale avrebbe dato la decima di tutto il suo[2] (XXVIII, 10-12, 17-22).

Ma dentro a questa narrazione è stata inserita quella dello scrittore profetico (13-16) che non parla nè di scala nè di angeli, ma, secondo il suo stile, fa apparire Jahveh a Ja'aqob durante il suo sonno, per ripetergli quasi nella stessa forma le promesse fatte agli altri due patriarchi. Ja'aqob si desta, e in conseguenza dell'avuta visione dice che Jahveh era in quel luogo, ed ei non lo aveva prima avvertito.[3]

Dopo questa visione Ja'aqob continua il suo viaggio, e giunge presso Ḥaran dove trova per primi i

---

erano più spesso aeroliti, e la parola ha la sua etimologia nelle forme semitiche *Beth-El*, *Beth-Ul*. (Lenormant, *Les Bétyles*, *Revue de l'Histoire des Réligions*, III, pag. 39 e seg.). Il Gesenius (*Monumenta Phoenicia*, pag. 387) riconosce vera l'etimologia, ma chiama *nugatorium* ciò che è stato detto della relazione fra i *Betili* e il *Beth-El* di questo passo biblico.

[1] Le parole del v. 21[b] *Jahveh mi sarà Elohim* sono da tenersi interpolazione del compilatore, o di qualche altra mano più recente dello scrittore originale. (Dillmann, Wellhausen, op. cit., pag. 422).

[2] Si noti che questo pensiero di consacrare le decime consuona con ciò che è narrato nel frammento dello stesso scrittore, sulla decima data da Abraham a Malchizedeq.

[3] Leggendo in questo modo nel capitolo 28 i vv. 10-12 e poi 17-22 come una narrazione che sta per sè, ed ugualmente come un'altra narrazione i vv. 13-16 se ne coglie benissimo

pastori del suo zio Laban, e la cugina Raḥel (Rachele, *Pecora*) della quale tosto s'invaghisce. Si acconcia con Laban come guardiano delle sue greggi, e pattuisce di servirlo sette anni per aver poi in moglie l'amata Raḥel. I sette anni di servizio stanno invece dei doni che il fidanzato doveva dare al padre della fanciulla, giacchè Ja'aqob, come già abbiamo notato, ci è rappresentato in questa narrazione come se fosse andato dallo zio privo di tutto. Laban accetta il patto, ma, scorso il tempo, trova modo di sostituire a Raḥel, la figlia maggiore Lea (Lia, *Stanca*, oppure *Antilope*), che ci è descritta non bella e con gli occhi malati. Ja'aqob si trova così con una moglie che non amava, e si lamenta dell'inganno. Ma Laban aggiusta tutto per il meglio, dicendogli che non sarebbe stato conveniente sposare

---

il senso. Invece come è nell'attuale compilazione del *Pentateuco* riesce confusa, trovandovisi ripetizioni, di cui non si può rendere ragione. (HUPFELD, op. cit., pag. 40). Certo che a questi tre versi dello scrittore profetico manca il principio della narrazione, cioè la partenza di Ja'aqob dalla casa paterna, che il compilatore già aveva messa due volte dalle altre due sue fonti. Una terza gli parve davvero di troppo, e la espunse. In questa maniera s'intende come nelle parole, con le quali incomincia il v. 13: *Ed ecco Jahveh stava sopra di lui*, questo pronome sia personale e si riferisca a Ja'aqob, e non di cosa per riferirlo come molti traduttori e interpetri alla scala, il cui nome in ebraico si presta all'equivoco, perchè è mascolino. (V. DILLMANN, WELLHAUSEN, pag. 421, REUSS). Il LUZZATTO nel suo *Pentateuco* ha veduto la verità nel commento, ma l'ha disconosciuta nella traduzione. Incoerenza perdonabile in un'opera postuma.

la figlia minore prima della maggiore, e che poi gli avrebbe dato subito anche Raḥel, per altri sette anni di servizio come pastore. E il povero Ja'aqob si rassegna e accetta tale condizione. Alle due figlie Laban dà una ancella per ciascheduna. Lea è la prima a far lieto il marito dei figliuoli, e a breve intervallo ne mette alla luce quattro: Reuben, Shim'on, Levi, Jehudà.[1] (XXIX).

Raḥel, rimasta ancora sterile, s'ingelosisce della prolificità della sorella, e ripete ciò che aveva fatto Sara con Abraham, cioè fa prendere come concubina a Ja'aqob la sua serva Bilhà, dalla quale nascono i due figli *Dan* (*Giudice*) e *Naftalì* (*Lotta*). Ma Lea non vuol perdere nulla in confronto della sorella, e dà anch'essa la sua serva Zilpà come concubina al marito, che ne ha i due figli *Gad* (*Fortuna*) e *Asher* (*Felice*).

Poi la stessa Lea dà alla luce altri due figli *Issachar* (*Porta premio*) e *Zebulun* (*Onore*),[2] e una figlia chiamata *Dina* (*Giudicata, Vendicata*).

Finalmente anche Raḥel, per pietà che Elohim ha

---

[1] Le etimologie assegnate dallo scrittore biblico a questi nomi sono da riportarsi a titolo di curiosità, come le altre che troveremo in appresso: *Reuben*, *Ecco un figlio*; *Shim'on*, *Esaudimento*; *Levi*, *Unione*; *Jehudà*, *Lode*.

[2] I più degli interpetri danno a questo nome il significato di *Abitazione*; ma con ragione fu osservato che poco si attaglia questo significato al contesto, e che la radice *Zabal* significa piuttosto *innalzare*, *elevare*, *onorare*. SCHRADER, *Die Keilinschriften und d. A. T.*, pag. 149; DELITZSCH, *The hebrew Language viewed in the light of assyrian research*, p. 38 e seg.

verso di lei, guarisce della sua sterilità, e dà alla luce *Josef* (*Jahveh accresca*) augurandosi con questo nome di avere anche altri figliuoli.[1]

Erano scorsi intanto i quattordici anni pattuiti fra Laban e Ja'aqob, e questi manifesta l'intenzione di tornarsene alla casa dei suoi padri. Ma quegli era contento dei servigi del nipote, trovava che per opera di lui il suo gregge era cresciuto, lo prega quindi di rimanere, promettendogli di ricompensarlo col rilasciargli una parte degli animali che d'allora innanzi sarebbero nati. E qui fra zio e nipote si dispiega un ricambio di astuzie e d'inganni per dare l'uno il meno possibile, e per prendere l'altro più che poteva. Ma in conclusione a Ja'aqob riesce di mettere insieme un bell'avere in greggi, in armenti di cammelli e di asini e in ischiavi (XXX).

I figliuoli di Laban cominciano a rammaricarsi, che il cugino sia arricchito a spese del loro padre, anche questi glie ne tiene un po' il broncio, del che Ja'aqob facilmente si avvede, e a tempo è avvertito da Jahveh di tornarsene a casa. Ne tiene consiglio

---

[1] Una prova come in questa narrazione siano state insieme contessuti almeno due diversi documenti originali l'abbiamo nella doppia etimologia, nel testo biblico, dei due nomi *Zebulun* e *Josef*. Per il primo dei quali, oltre quella già accennata, se ne assegna un'altra, da *Zabad*, *donare*, quasi Lea avesse detto che Elohim, concedendole questo figlio, le aveva fatto un bel dono. E per ispiegare il nome *Josef* Raḥel dice che Elohim aveva tolto via la sua vergogna, dalla radice *Asaf*, che fra gli altri significati ha anche quello di *togliere* (XXX, 20, 23).

con le mogli, lamentandosi delle male arti, con le quali Laban aveva più volte tentato d'ingannarlo, e anch'esse si mostrano poco soddisfatte della condotta del padre, sicchè sono contente di partire col marito, con i figli, e con le acquistate ricchezze (XXXI, 1-16).

Pare che Ja'aqob temesse che la partenza gli fosse impedita da Laban, e però coglie il punto che questi si era allontanato per accudire al lavoro della tosatura, nascostamente se ne fugge, e giunge fino al monte di Gala'ad, dove, credendo ormai di essere sicuro, fa sosta. Ma Laban lo raggiunge, si lamenta della fuga, per la quale egli non sa trovare ragione, e anche perchè si era accorto mancargli in casa le immagini dei suoi penati, che Rahel aveva ad insaputa di tutti rapiti. Ja'aqob a quest'accusa di furto risponde col dichiarare innocenti sè e i suoi, e gli dà facoltà di frugare da per tutto. Ma Rahel sa così bene tenere nascosto ciò che aveva carpito, che il padre non può ritrovarlo.

Del resto finalmente dopo alcuni rimbecchi da una e dall'altra parte, tutto si compone all'amichevole. Si giura anzi una fraterna amicizia, solennizzata con un sacrifizio e un convito, dopodichè Laban se ne ritorna al suo paese, e Ja'aqob prosegue la sua via, durante la quale ha un'altra visione di angeli di Elohim, ch'egli chiama accampamento divino, e pone nome al luogo *Mahanaim* (duplice accampamento) (XXXI, 19 — XXXII, 3).[1]

---

[1] Anche qui si vede chiaramente la fusione di due documenti originali; i vv. 48-50 del cap. XXXI in parte oziosa-

Liberatosi da Laban, sapeva però di aver che fare col fratello 'Esau, di cui dopo tanto tempo non poteva conoscere quale l'animo fosse; e perciò gli manda dei messi fino nella terra di Se'ir, dove sembra che egli sapesse essersi lui stabilito. Notizia in piena contraddizione con quella sopra riportata dalla narrazione sacerdotale, che fa stabilire 'Esau in Se'ir soltanto dopo il ritorno di Ja'aqob, e per la ragione già accennata. Gl' inviati di Ja'aqob tornano a lui con la poco lieta risposta che 'Esau gli veniva incontro con quattrocento uomini. Il povero patriarca che era ricco sì di gregge e armenti, ma gente armata non ne aveva, teme che il fratello venga come nemico, e pensa di placarlo, mandandogli in dono parte di ciò che possedeva. Fatto sta per altro che non sembra che 'Esau avesse quelle ostili intenzioni, di cui il fratello aveva concepito timore, perchè non fa alcun male nè a lui nè ai suoi. Non vorrebbe nemmeno accettare i doni dal fratello offertigli, e solo cede alle costui insistenze. Gli offre di accompagnarlo e di fare strada insieme; ma Ja'aqob si scusa, tenendosi più sicuro senza tale compagnia; e i due fratelli si dividono, ritornando 'Esau in Se'ir, e proseguendo Ja'aqob il suo cammino.

---

mente ripetono, e in parte contraddicono ciò che è detto nel rimanente della narrazione. Dopo che il v. 49 aveva detto che Laban in aramaico aveva chiamato *Jeghar Sahadutà*, e Ja'aqob in ebraico *Ghal 'Ed* (*Cumulo di testimonianza*) un cumulo di pietre da essi a tal fine formato, il v. 48 dice che solo Laban lo chiamò *Ghal 'Ed;* e inoltre le raccomandazioni di Laban a Ja'aqob sarebbero fatte oziosamente due volte.

Questo incontro era avvenuto presso il torrente di Jabboq uno degli influenti del Giordano, e a poca distanza da quello Ja'aqob fa la sua stazione presso la città di Succhoth (XXXII, 4-22; XXXIII, 1-17).

In questo racconto dell'incontro dei due fratelli è poi interposto uno stranissimo episodio (XXXII, 20-33). Mentre Ja'aqob aspettava 'Esau si dice che di notte avrebbe fatto passare il torrente Jabboq a tutti i suoi, ed esso sarebbe rimasto solo dall'altra riva. Avrebbe dovuto lottare con un uomo sino al sorgere dell'aurora, e questi, vedendo di non poter vincere altrimenti Ja'aqob, gli sloga la congiuntura dell'anca, e gli domanda di lasciarlo andare, perchè era spuntata l'alba. Fin qui sembra di aver che fare con un malfattore qualunque che assale di notte un viaggiatore rimasto solo, e dopo aver cercato di fargli tutto quel male che può, vuol fuggirsene prima che coll'apparire del giorno possano scoprirlo. Ma tutto ad un tratto cambia la scena, Ja'aqob vuole essere benedetto da quest'uomo, che gli domanda quale è il suo nome, e saputolo, gli dice, e in ciò sta la benedizione, che non più si sarebbe chiamato Ja'aqob, ma Israel (*colui che combatte con Dio*),[1] perchè aveva combattuto con Dei e con uomini, e ce l'aveva potuta.

Ja'aqob a sua volta domanda il nome allo sconosciuto, che non vuole manifestarglielo; e accortosi di aver avuto che fare con un essere soprannaturale,

---

[1] Qui è necessario dare tale interpretazione al nome *Israel*, che sopra (pag. 102) abbiamo spiegato in modo diverso.

e di aver veduto *Elohim* faccia a faccia, chiama quel luogo *Peniel* o *Penuel* (aspetto di Dio).

Dalla seconda parte di questa curiosa leggenda appare manifesto che il così detto uomo non era tale, ma un essere divino; perchè altrimenti Ja'aqob non gli avrebbe domandato la benedizione, nè per averlo veduto avrebbe imposto siffatto nome al luogo dove era avvenuto l'incontro. Dunque è certo che, sebbene nel testo non si dichiari esplicitamente, Ja'aqob si accorse di avere innanzi a sè un essere più che umano. Ma chi era egli? Elohim stesso da lui tenuto come suo Dio? Non ci sembra possibile, sebbene questa spiegazione sia seguita dai più dei commentatori. E non ci pare possibile, perchè non si può dare nessuna ragione, per la quale Elohim, quel Dio che altre volte era apparso a Ja'aqob per confortarlo e benedirlo, ora gli apparisca per porsi con lui a lottare, e, non potendolo vincere, si contenti di azzopparlo.

Per quanto Elohim in certi frammenti, e Jahveh in certi altri, ci sia rappresentato secondo un concetto molto antropomorfico, questo di prendere figura umana per fare la lotta così per divertimento con l'uomo da lui ad ogni altro preferito, e sempre per divertimento produrgli una lussazione nell'anca, non ci sembra che possa ammettersi nel concetto di veruno degli scrittori biblici. Però diciamo il vero che ci sentiamo tentati di tornare qui alla interpretazione di alcuni antichi Dottori Ebrei.[1] Questo essere

---

[1] *Bereshith Rabbà*, § 77; *Midrash Leqaḥ Tob,* I, pag. 168, Wilna, 1880.

era un *El,* o un *Elohim,* se meglio vuolsi, ma non l'Elohim di Ja'aqob, anzi un Elohim a lui avverso, l'Elohim di 'Esau, che voleva vincere il nemico del suo protetto. Ma non ce la può, e si contenta di fargli quel tanto di male che gli riesce. Ja'aqob poi che sa come questi esseri soprammondani abbiano influenza sulle cose di quaggiù, vuole esser da lui benedetto, e profitta d'avere avuto il disopra per non lasciarlo andare, fino che il suo desiderio non sia appagato, tanto più che albeggiava, e quell'Elohim voleva disparire prima che del tutto aggiornasse. E ciò conviene ad un *El* di secondo grado, ma non a Elohim che apparisce anche alla luce del sole. Sarebbe impossibile poi che il Dio si raccomandasse all'uomo per essere lasciato in libertà; ma a un Dio inferiore ciò non disdice. Tanto più che nella mente dello scrittore biblico era l'intenzione di far sentire la superiorità d'Israel a paragone di 'Esau, fino al punto che nemmeno l'essere soprannaturale protettore di questo avesse potuto vincerlo lottando con lui. È questa una leggenda, che, come quella dei figli di Elohim unitisi con le figlie dell'uomo, è rimasta quasi lontanissima eco di una mitologia che aveva avuto corso nei più vetusti tempi. Che fosse viva poi presso il popolo per lo meno fino all'ottavo secolo; ce lo attesta il profeta Hoshea' che fa ad essa chiarissima allusione (XII, 4, 5).

Abbiamo fatto menzione a parte di questo episodio, perchè è qualche cosa di molto diverso da tutto il rimanente della narrazione. Ed è difficile a dirsi da quale delle sue fonti il compilatore lo abbia tratto.

Sembra però probabile che lo scrittore profetico abbia accolto nel suo scritto questa leggenda, che dava all'origine del nome Israel una spiegazione molto più popolare che non l'altra dello scrittore sacerdotale.

Riprendiamo ora il filo della narrazione.

Ja'aqob nel suo viaggio di ritorno si dirigeva naturalmente verso il mezzodì, e da Succhoth va a Shechem, cosa che nello scritto profetico, quale oggi lo abbiamo, è taciuta, perchè dal compilatore fu qui preferita la narrazione dell'altro suo documento. Ma i fatti che seguono presuppongono avvenuta questa mutazione di soggiorno. Il patriarca edifica colà un altare e lo chiama El-Israel, quasi per consacrare il nuovo nome che gli era stato imposto (XXXIII, 20). Quindi nella città di Shechem avviene il brutto fatto fra Dina e il figlio del principe del paese detto anche lui Shechem dal nome della città. Veduta Dina da questo giovane, egli se ne invaghisce, e le usa violenza. Ma se ne innamora altresì a retto fine, e vorrebbe sposarla, intenzione che esprime a suo padre. Ne trattano con Ja'aqob e i suoi figli, i quali aderiscono in apparenza alla proposizione; ma fraudolentemente impongono per condizione che tutti del paese si circoncidano, perchè era cosa turpe per loro contrarre parentela con gente incirconcisa. Tanto era forte l'amore di Shechem per Dina, che accetta la condizione, e persuade tutti gli abitanti della città a sottoporvisi, dimostrando loro i vantaggi che avrebbero avuto, facendo tutta una sola gente con la famiglia di Ja'aqob. Ma quando per il dolore prodotto dalla operazione i Shechemiti sono messi in istato da

non potersi difendere, i fratelli di Dina gli uccidono proditoriamente, e saccheggiano la città (XXXIV).

In questo racconto però che il compilatore ha composto, connettendo insieme per lo meno due scritti originali, che non lo narravano nello stesso modo, si direbbe secondo un'altra tradizione, che soli tra i figli di Ja'aqob Shim'on e Levi sarebbero stati autori del tradimento, che il padre avrebbe altamente disapprovato questa loro azione, ed essi la difendono dicendo che la loro sorella non doveva essere trattata come una femmina da partito (25, 26, 30, 31). Tutto ciò non si concilia nè col v. 13, dove si dice che tutti i figli di Ja'aqob dolosamente proposero la circoncisione ai Shichemiti, nè col v. 27 dove tutti egualmente appariscono autori del saccheggio, dimodochè lo sdegno di Ja'aqob non dovrebbe rivolgersi contro a due soli. Come poteva poi dirsi che Dina rimanesse disonorata, quando era stata presa in moglie dal suo seduttore? E quale altra riparazione poteva esigersi? Era meglio forse ucciderle l'amante? Ma a questa estrema vendetta non si ricorre, se non quando il seduttore si rifiuta di riparare col matrimonio alla recata offesa. Il giovane principe di Shechem, fosse pure colpevole di violenta passione, si era da sè stesso offerto, anche prima di essere ricercato, di sposare la giovane violata; dimodochè la condotta dei figli di Ja'aqob, o di tutti, o di soli due, sarebbe inesplicabile. Comunque per altro vogliansi spiegare le incoerenze di questo passo che a toglierle tutte, non basta nè anche l'ipotesi, pur sempre necessaria, delle due fonti originali, Ja'aqob con-

cepisce timore che i vicini popoli affini ai Shechemiti lo assalgano, e ne abbiano facile vittoria, essendo tutta la sua gente in assai piccol numero (XXXIV, 30). Ma Elohim gli apparisce e lo consiglia ad andarsene subito in Beth-El, dove già gli era apparso, quando fuggiva dinanzi il fratello. Ja'aqob impone ai suoi di liberarsi da tutti gl'idoli stranieri, che avevano presso di loro, e di purificarsi. Tutti obbediscono, e il patriarca nasconde gli oggetti di culto idolatrico sotto una quercia che era presso Shechem (XXXV, 1-4).

Nella sua brevità questo è un tratto importantissimo sotto triplice aspetto. Perchè dimostra come politeismo, e politeismo idolatrico, fosse l'antica religione delle genti ebree. Perchè riporta fino ai più vetusti tempi lo studio degli uomini eletti di purgare il volgo da questa forma di religione. E perchè finalmente accenna Shechem come luogo sino ab antico consacrato come Santuario.[1]

Purificati in tal modo i suoi, Ja'aqob passa incolume fra i popoli Chena'anei, imperocchè Elohim per salvare il suo protetto aveva infuso in tutti un panico timore (v. 5). Giunge in Beth-El, dove fabbrica un altare in memoria che gli era apparso in quello stesso luogo Elohim, quando fuggiva dinanzi al fratello (v. 7). Lo che sta a provare che il compilatore qui si è valso di un frammento di quello stesso

[1] Cf. *Jehoshua'*, XXIV, 23-28; VERNES, *Les plus anciens Sanctuaires des Israélites; Revue de l'Histoire des Religions*, V, pag. 34 e seg.

scritto, che racconta nella fuga di Ja'aqob dalla casa paterna il sogno dell'apparizione degli angeli.[1]

Si fa ora menzione di una persona di cui altrove si ha breve cenno, e solo per dirne la morte e la sepoltura. Debora balia di Ribqà muore in Beth-El, ed è colà seppellita sotto una quercia, che perciò è detta *Quercia del pianto* (*Allon Bachuth*). Ma come questa donna si trovava ora con Ja'aqob? Quando si racconta che Ribqà aveva lasciata la casa paterna per andare sposa a Izḥaq, si dice che fosse accompagnata da più donne di seguito, fra le quali dalla sua balia, ma senza dirne il nome (XXIV, 59, 61). Ora questa balia aveva ella accompagnato Ja'aqob nella sua fuga dinanzi a 'Esau, e con esso lui se ne ritornava? Ma le narrazioni che abbiamo intorno alla fuga di Ja'aqob tacciono di questa circostanza, e fanno credere che Ja'aqob fosse solo. Forse nel frattempo questa Debora aveva fatto ritorno presso i suoi antichi padroni, e ora col figlio della sua allieva ritornava presso di questa, che probabilmente, sebbene vecchia, era ancor viva? Non si sa nulla di tutto ciò, e questo nella pochezza del suo contenuto è uno di quei tratti che dimostrano l'incompiutezza e la forma frammentata di moltissimi racconti del Vecchio Testamento. E ci siamo fermati a bella posta su questo punto per sè di poca importanza, acciocchè da esso s'impari che egualmente deve giudicarsi di molti altri passi di conte-

[1] È notevolissimo nel testo ebraico (v. 7) l'uso del verbo al plurale *gli apparvero gli Elohim*, non gli *apparve Elohim.*

nuto molto più importante che questo non sia. Imperocchè la morte e la sepoltura di questa donna non hanno nessuna relazione con gli eventi della famiglia di Ja'aqob, di cui ora la narrazione biblica si occupa. Ma dall'altro lato ciò sta a provare con quanta ingenuità sono stati conservati anche i piccoli ricordi leggendarii dei tempi antichi. Non vogliamo dire che difatti sia esistita una balia di Ribqà morta in Beth-El, e sepolta sotto una quercia che da lei abbia preso un nome così mestamente affettuoso; ma certo il nome stesso di *Quercia del pianto* era fondato sopra vetustissima leggenda popolare, che altrimenti nessuno scrittore avrebbe creduto il fatto degno di nota. Come nelle genti italiche doveva essere popolare la leggendaria origine di Gaeta, perchè Virgilio cantasse:

Tu quoque littoribus nostris, aeneia nutrix,
Aeternam moriens famam, Cajeta, dedisti.

Altra morte molto più importante è quella di Raḥel, che per viaggio, poco lungi da Efrat, è colta dai dolori del parto, e ne muore, sebbene possa mettere alla luce un figlio che fu chiamato dal padre *Binjamin* (Figlio della destra, della fortuna), ma dalla povera madre, che si sentiva morire, si voleva invece fosse detto *Ben-Onì* (Figlio della mia sventura).[1] Nello stesso luogo Raḥel fu seppellita, e Ja'aqob vi pose una pietra come monumento.

[1] È naturale che il padre al tristo augurio fatto da Raḥel ne abbia opposto un altro, come per invocare la buona fortuna su questo figliuolo innocente della morte di sua madre.

Di là poi si sarebbe trasferito a Migdal 'Eder, poco lungi da Gerusalemme (cf. *Michà*, IV, 8) dove Reuben suo primogenito gli avrebbe recato il dolore e l'offesa di amoreggiare con la sua concubina Bilhà (vv. 16-22ª).

Qui finisce il primo periodo della vita di Ja'aqob, il quale da quindi innanzi dovrebbe figurare come il capo indipendente della famiglia dopo la morte del padre, e dopo la separazione da 'Esau, narrate, come abbiamo veduto, secondo l'altro documento. Ma la persona di Ja'aqob quasi sparisce dalla narrazione, di cui l'eroe diviene invece Josef, protagonista di una sequela di fatti svolti in modo da formare un commoventissimo dramma. In mezzo però alla storia di Josef troviamo frapposta l'avventura scandalosa di Jehudà.

Questi si separò dai suoi fratelli per unirsi ad un uomo di 'Adullam[1] chiamato Ḥirà. Si sposò con la figlia di un Chena'aneo chiamato Shu'a e ne ebbe tre figli 'Er, Onan, Shelà. Fatto adulto il primogenito, Jehudà gli fa sposare Tamar (Palmira). Ma 'Er era cattivo al cospetto di Jahveh, che lo fa morire innanzi tempo senza figli. Sebbene il levirato non fosse nella vita patriarcale una legge, ma solo un costume, Jehudà fa sposare la vedova al secondo figlio Onan. Il quale ha infamato, come tutti sanno il proprio nome, perchè aveva trovato modo di non privarsi del piacere venereo, e di non procreare figli

[1] Città nel mezzogiorno della Palestina, appartenente poi alla tribù di Giuda.

che facessero rivivere la memoria del defunto fratello. Per questo peccato anche Onan è fatto morire innanzi tempo da Jahveh. Jehudà non vuol esporre a pericolo di morte anche il terzo figliuolo, e consiglia la nuora a tornarsene nella casa paterna fino a che quel terzo figlio fosse adulto.

Ma queste erano parole, Jehudà voleva solo guadagnar tempo, e mentre la povera Tamar viveva in trista vedovanza, egli pensava a tutt'altro. Tamar si sente offesa di quest'abbandono; imperocchè una vedova senza figli nell'antica società dei Semiti non aveva più giuridica personalità, e vuole ad ogni costo ristabilire nella famiglia il nome dei suoi due mariti estinti. Però, quando sa che Jehudà suo suocero va a Timnà per tosare il suo gregge, si acconcia come una femmina da partito,[1] che, circostanza a lei favorevole, andavano velate, e postasi alla porta di 'Enam è veduta da Jehudà, che, non avendola riconosciuta, la richiede di disonesto commercio. Essa annuisce dopo aver patteggiato il prezzo in un capretto, che non potendo Jehudà darle subito, lo richiede di un pegno che ottiene nel sigillo, nella collana e nella mazza, oggetti molto facilmente riconoscibili, come appartenenti a una data persona. Ed è appunto ciò che essa vuol conseguire. Naturalmente, avuto il pegno, essa, quando Jehudà manda

[1] Il testo ebraico ha *Qedeshà*, che veramente significa *consacrata*, *dedicata*, e s'intende dedicata a qualche tempio della Dea Astarte, del culto della quale formava parte la sacra prostituzione (MOVERS, *Die Phönizier*, I, 679).

a ritirarlo, non si fa più trovare, anzi gli abitanti del luogo gli dicono non esservi colà di tal genia di donne. Ma Tamar diviene incinta, e la cosa viene riferita a Jehudà, che come *pater familias* ha diritto di vita e di morte su tutti gli individui che la compongono, e anche sulla vedova dei suoi figli, rimasta legata alla famiglia del marito per vincolo di levirato. Quel bravo giudice adunque con un procedimento molto sommario la condanna al fuoco; ma essa, mentre è tratta al supplizio, manda il pegno al suocero, che, conosciuta la propria colpa, la dichiara innocente, e l'assolve (XXXVIII). Da questa incestuosa unione nascono due figli *Perez* (*Rottura*) e *Zaraḣ* (*Sorgimento*), secondo la leggenda, progenitori di due delle principali genti della tribù giudaica; e, ciò che è più curioso, dal primo di essi si fa in altri libri del V. T. derivare la famiglia di David. Leggenda certo che non poteva gettare una luce gloriosa sui costumi dell'antico patriarca di quella fra le tribù, che poi rappresenta una parte principale nella storia del popolo ebreo; e molto meno far tenere illustre l'origine della dinastia davidica, come quella che derivava da un incesto. E però è certo da tenersi questa leggenda di provenienza efraimitica, nè lo scrittore sacerdotale l'avrebbe mai accolta nella sua narrazione.

È finalmente da notarsi che questo racconto è in contraddizione con ciò che nel *Genesi* stesso precede e segue, perchè mentre qui si rappresenta Jehudà come diviso dai suoi fratelli, in tutta la storia di Josef apparisce che non si sia mai da essi disgiunto.

Veniamo ora alla storia di Josef. Questi più giovane degli altri suoi fratelli, eccetto il solo Binjamin, gli avrebbe accompagnati come garzone pastore, e più particolarmente avrebbe fatto questo officio con i figliuoli delle due concubine. Pare che costoro non avessero troppo corretti costumi, e, come avviene, il ragazzo riportava al padre le male voci, che sentiva sul conto loro. Sarebbe stata già questa cagione sufficiente perchè non lo amassero, ma si aggiungeva ancora, che il padre aveva una preferenza per questo figliuolo natogli dalla moglie prediletta, e gliela dimostrò, facendogli una tonica più bella delle comuni. Si destò quindi tanta invidia negli altri fratelli, che non potevano più parlare con Josef in tono amorevole. Ma egli stesso poi contribuì a farsi maggiormente odiare, perchè raccontava di avere dei sogni, ai quali, s'intendeva bene, attribuiva il significato, che egli avrebbe avuto un giorno una supremazia sopra tutta la famiglia.

Ora avvenne che gli altri figliuoli d'Israel erano andati in Shechem [1] a pascolare il greggie, e il padre manda Josef a saperne le nuove. Egli li trova invece poco distanti in Dotan, ed essi, avendolo così sprovveduto nelle loro mani, pensano di fargli scontare con la morte le vanitose aspirazioni di una sognata superiorità.

[1] Si noti l'inverosimiglianza di tornare a pascere il greggie nello stesso luogo, donde erano fuggiti per timore della vendetta delle popolazioni circonvicine. Anche questo prova come abbiamo una compilazione tolta da diversi scritti, e non una narrazione di un solo autore.

Ma Reuben per salvarlo propone invece di gettarlo in un pozzo, con l'intenzione di poi tornare ad estrarlo, e ricondurlo al padre. Questa proposizione è accettata, e il povero Josef spogliato della sua bella tonica è gettato nel pozzo. Naturalmente, sebbene il testo non lo dica, commessa questa iniquità, i fratelli si saranno allontanati; ed è naturale che ogni colpevole abbandoni il luogo dove ha commesso la colpa.

Passano intanto dei mercanti Midjaniti che traggono Josef dal pozzo, e lo portano con loro in Egitto, dove lo vendono a Potifar capo delle guardie reali. Reuben torna, e non vedendo più il fratello nel pozzo indarno se ne dispera. Per nascondere poi la loro scelleraggine i fratelli intrisero la tonaca di Josef nel sangue di un agnello, e la mandarono al padre, per fargli credere che da qualche fiera fosse stato divorato. Difatti tale è l'opinione che se ne forma Ja'aqob inconsolabile per tanta sciagura (XXXVII, 2-24, 28[a], 29-36).

Anche in questa narrazione è innegabile che si siano intrecciati due diversi scritti originali. Perchè nei vv. 25, 27, 28[b] non si parla di Midjaniti, ma d'Ishmaeliti, genti che non si potevano confondere, e molto meno scambiarsene il nome. Non sono poi essi che traggono Josef dal pozzo, ma i fratelli di lui, che per proposizione di Jehudà loro lo vendono. E se ciò fosse avvenuto, dove era intanto Reuben, che si fa comparire nel v. 20 come ignaro di questa vendita, e disperato di non trovar più Josef nel pozzo? Perchè i fratelli non gli avrebbero detto che cosa ne

avevano fatto? Evidentemente qui abbiamo, come in molti altri luoghi, una combinazione di due scritti diversi, che presa come una narrazione di un solo scrittore riescirebbe incomprensibile.[1]

Ma fossero i Midianiti che avessero portato via Josef, o gl'Ishmaeliti che lo avessero comprato dai suoi fratelli, egli fu venduto in Egitto a Potifar capo delle guardie reali.[2] Benvoluto dal padrone che affida a lui l'amministrazione di tutti i suoi negozi, è per sua sventura amato dalla padrona che vorrebbe indurlo alle sue dissolute voglie. La troppa castità lo fa calunniare come procace seduttore, ed è posto però dal suo padrone in carcere, ma non nel carcere comune; e qui incontra favore anche presso il carceriere, che lo tiene quasi come un suo aiuto (XXXIX).

Intanto, il testo non dice per quali mancanze, nello stesso carcere sono posti anche il capo dei fornai e il capo dei coppieri del Faraone, e Josef è incaricato specialmente della loro custodia. Un sogno fatto da ambedue nella stessa notte li conturba, del che accortosi Josef ne domanda loro la cagione, e saputala, si fa raccontare i sogni che interpreta fa-

---

[1] Certo sono di composizione diversa i vv. 25-27, 28^{b}, e forse anche 23, 31-33.

[2] Ad opinione del WELLHAUSEN, che tiene del Jahvista o profetica la narrazione dove figurano gl'Ishmaeliti, questi non lo avrebbero veduto a Potifar, ma a un uomo privato, e le parole: *Potifar ministro del Faraone capo delle guardie*, del XXXIX, 1, sarebbero dall'ultimo compilatore interpolate (op. cit., pag. 442).

vorevolmente al coppiere, dicendogli che presto sarebbe perdonato e richiamato al proprio ufficio, e malauguratamente al fornaio, cui predice la condanna di morte. Si raccomanda inoltre al coppiere d'intercedere in suo favore presso il Faraone, facendogli conoscere che era stato rapito dal paese degli Ebrei, e messo in carcere senza che avesse commesso nessun delitto. Le predizioni di Josef si avverano, ma il coppiere non pensa d'intercedere per lui (XL).

Passati due anni, il Faraone fece una notte due sogni che lo disturbavano molto, e di cui gl'indovini egiziani non sapevano dare interpretazione. Allora il coppiere ricorda il suo compagno di carcere, e lo indica al Faraone come espertissimo interpetre di sogni. Josef è tratto dal carcere, e, sentiti i sogni, li spiega, profetando che si sarebbero tosto succeduti in Egitto sette anni di abbondanza e altri sette di tanto orribile carestia da far dimenticare la copia antecedente.

Lasciando poi la parte d'interpetre di sogni, per assumere quella di consigliere, dice esser opportuno provvedere nei sette anni d'abbondanza alla carestia successiva, facendo incetta di grano, e raccogliendolo in vasti depositi per potere poi venderlo, quando la terra non ne producesse. Il Faraone ammira tanta sapienza, non aspetta nemmeno che gli eventi comprovino la verità della interpretazione, e colmando Josef di onori lo nomina governatore di tutto il regno, incaricato della provvista dei grani. Queste onorificenze prodigategli dal monarca lo pongono in grado di fare un matrimonio veramente ari-

stocratico con la figlia del sacerdote di On, e ne ha due figli, *Menasshè* (*che fa dimenticare*) ed *Efraim* (*Doppia fertilità*). Intanto passavano i sette anni di abbondanza, e incominciati gli anni di carestia, l'Egitto mercè le cure di Josef si trovava provvisto di grano. La carestia però non era solo in Egitto, affliggeva anche i paesi circonvicini, donde accorrevano in Egitto per provvedersi di che vivere (XLI).[1]

La famiglia di Ja'aqob si trovava anch'essa nella comune penuria, e il patriarca manda dieci suoi figli in Egitto a comprare del grano, trattiene con sè il più giovane Binjamin, temendo non gli accada qualche sventura. Presentatisi i fratelli a Josef sono da questo riconosciuti, ma non esso da loro, perchè certo per l'età molto variato. Egli vuol sapere naturalmente del padre e del fratello, che gli vien detto essere in vita e in buona salute. Ma non si fida troppo delle loro parole, e forse mosso anche da un sentimento di vendetta vuole un poco tormentarli. Gli accusa di spionaggio, li trattiene qualche giorno come prigioni, poi con giurata promessa che gli avrebbero condotto il loro minore fratello, li rimanda tutti liberi, tenendo come pegno il solo Shim'on. Li provvede del grano che desideravano, e nascostamente fa mettere nelle loro bisaccie anche

---

[1] Questi due capitoli XL, XLI, dove hanno tanta parte i sogni, non appartengono probabilmente all'originale composizione dello scritto profetico; ma piuttosto a una raccolta di leggende, o sono staccati frammenti leggendarii tolti alla tradizione popolare.

il denaro che avevano pagato, perchè ai fratelli non vuol vendere, ma regalare.

Tornati i fratelli di Josef al padre, raccontano la strana condotta del provveditore egiziano verso di loro; e il povero vecchio rimane sgomento al sentire che anche Binjamin avrebbe dovuto partire con i fratelli, quando fosse abbisognata un'altra provvista di grano.

Per qualche tempo è inflessibile, non vuole a nessun patto allontanare l'amato figliuolo, e con parole che davvero commuovono, esclama: « Josef non l'ho più, non ho più Shim'on, e anche Binjamin volete prendermi? su di me si rovesciano tutte le sventure » (XLII).

Ma finite le provviste, bisogna pensare a non morire d'inedia, e, fattagli da Jehudà piena assicurazione che Binjamin sarebbe ritornato sano e salvo, Ja'aqob s'induce a mandare tutti i figliuoli in Egitto.

Non è a dirsi la gioia e la commozione di Josef nel rivedere il fratello nato dalla stessa madre. Conforta anche tutti gli altri, rimette in libertà Shim'on, e dà loro un convito prima di congedarli (XLII).

Ma egli avrebbe voluto, senza scoprirsi, ritenere con sè Binjamin, e perciò comanda ai suoi servi che nella bisaccia di questo, sia posta la coppa d'argento nella quale ei beveva, per farlo passare da ladro, e come tale tenerlo suo schiavo. Quando i figliuoli di Ja'aqob certi della loro innocenza si trovano perseguitati e frugati, e col corpo del delitto nelle mani di Binjamin, si danno alla disperazione, e pregano Josef di tenerli tutti schiavi come egualmente col-

pevoli; giacchè non avevano coraggio di tornare al padre senza quello fra loro che più egli amava. Josef da prima non vuol cedere, dice che essi se ne tornino, e il solo Binjamin rimanga presso di lui. Ma Jehudà sa dirgli così commoventi parole, che alla fine ei non regge più, e prorompe in un pianto che lo fa riconoscere per chi egli sia. La riconciliazione è compiuta, e si pensa naturalmente a far venire in Egitto il vecchio Ja'aqob, cosa che avviene con l'approvazione del Faraone e della sua corte. Il povero padre quasi non crede di potere dopo tanti anni rivedere il figlio già tenuto per morto, si fa condurre in Egitto, e con tutta la sua famiglia si stabilisce nella contrada di Ghoshen, corrispondente senza dubbio alla parte orientale del basso Egitto (XLIV-XLVI, 5, 28-34; XLVII, 1-7), e che gli Egittologi identificano col Nomo chiamato *Kesem* anche nei monumenti egiziani.[1]

La carestia continuava in Egitto, e tutti si trovavano finalmente sprovvisti di denaro per comprare il grano che dal Faraone era stato raccolto. Dimodochè nei due ultimi anni di carestia gli Egiziani dovettero vendere al demanio, si direbbe oggi, prima tutti i loro armenti e greggi, e poi le loro terre, che per conseguenza possederono da quindi innanzi solo come in enfiteusi, pagando al Faraone per canone il quinto delle rendite. Da questo livello, rimasero libere solo le terre dei sacerdoti (XLVII, 3-126).

[1] EBERS, nell'*Handwörterbuch d. b. A.* di RIEHM, alla voce *Goschen*; NAVILLE, *Academy*, 1885, 20 June.

Quanto tempo vivesse Ja'aqob in Egitto da queste narrazioni, che ora esponiamo, non è determinato come nello scritto sacerdotale; si dice però che Israel, sentendosi vicino a morte, chiamasse Josef, e gli facesse giurare di non seppellirlo, ma di portarlo in Chena'an nel sepolcro dei suoi padri (v. 29-31). Segue quindi la benedizione data dal vecchio ai due figli di Josef, ma in altra forma che nell'altro scritto; e vaticina che i futuri destini di Efraim sarebbero stati più magnifici che quelli del fratello Menasshè, sebbene questi fosse il primogenito, e conchiude col dire che a Josef aveva dato una parte più che a tutti gli altri suoi fratelli. Cosa contraria ai costumi patriarcali, che volevano questo benefizio si concedesse al primogenito (XLVIII, 8-22).

Qui è inserito un canto (XLIX, 2-27), che contiene la così detta benedizione di Ja'aqob a ogni singolo figliuolo. Nè di questo ci occuperemo, perchè altrove esaminato in tutti i suoi particolari.[1]

Dopo la morte di Ja'aqob, il suo corpo fu imbalsamato, secondo gli usi egiziani, e poi accompagnato in Chena'an non solo dai suoi figli, ma da molti maggiorenti d'Egitto con grande pompa funebre (L, 1-11).

Ritornato poi Josef in Egitto con i suoi fratelli, questi temevano che egli si vendicasse di quanto gli avevano fatto soffrire, e gli fanno dire che il padre prima della sua morte aveva incaricato qualcuno di raccomandare a Josef di perdonarli. Egli li assicura che non avrebbe fatto loro alcun male, giacchè tutte

---

[1] *Della Poesia biblica*, pag. 394-414.

le sue vicende si erano volte a felice esito. E pare che Josef non ostante che vivesse tanto da vedere la terza generazione di Efraim e i nepoti di Menasshè, morisse prima dei fratelli; perchè raccomanda loro di portar via le sue ossa, quando Dio si fosse ricordato di essi per farli tornare alla terra dei loro padri. Intanto il suo corpo è imbalsamato e conservato in un'arca. Egli avrebbe vissuto 110 anni (L, 14, 26).[1]

Qui termina col *Genesi* la storia dei patriarchi, per incominciare nell'*Esodo* quella del popolo. Ma prima di venire a questa è d'uopo fermarsi alquanto per esaminare il cammino percorso, e domandarci: a cotesta storia dei patriarchi qual valore è da attribuirsi?

Tutti i popoli hanno nella loro storia un'età mitica e leggendaria, e per dire soltanto dei due popoli più gloriosi della terra, nessuno ormai attribuisce valore veramente storico a quanto dei Greci si narra prima della conquista del Peloponneso fatta dai Dori, nè a tutto ciò che Livio ci ha tramandato dei suoi Romani anteriormente a Camillo. E dico prima della conquista dorica, e prima di Camillo, per dare all'età leggendaria i confini più ristretti.

[1] Questo tratto sulla durata della vita di Josef apparteneva probabilmente in origine allo scritto sacerdotale, da cui il compilatore lo avrà tolto per combinarlo con le altre sue fonti. Ma nello scritto sacerdotale doveva intorno a Josef contenersi qualche altra cosa espunta nella compilazione che ora abbiamo.

Vogliamo credere che il popolo ebreo faccia eccezione a questa regola generale, e che egli solo abbia saputo conservare e tramandare narrazioni veramente ed esattamente storiche non solo fino dalla prima origine dell'esser suo, ma fino dai più remoti suoi progenitori, fino a sapere come da un solo uomo (Abraham) si sia formata a poco a poco una nazione? Questa sarebbe pretensione, anche sola da sè stessa *a priori*, difficilissima a potersi tenere come ragionevolmente giustificabile. Ma non basta: esaminate più da vicino le narrazioni contenute nel *Genesi*, e da noi fin qui esposte, si fa sempre più manifesto ed evidente che non possono accettarsi come storicamente vere, e ciò tanto per ragioni estrinseche, quanto per ragioni intrinseche.

Non per ragioni estrinseche, perchè non si può fare a meno di domandare: in qual modo i fatti narrati nel *Genesi* si sono conservati nella memoria del popolo ebreo? Per mezzo dello scritto? Non è possibile. Arte di scrivere in una così remota antichità presso una gente momade non esisteva. Nè lo pretende nemmeno la tradizione religiosa, la quale attribuisce a Mosè il *Genesi* come gli altri quattro libri che gli fan seguito. Dunque, se non per mezzo dello scritto, altro non resta che la tradizione orale. Ma basta aver detto tradizione orale, per avere implicitamente ammesso che tutto quanto essa trasmette alle future generazioni è profondamente cangiato per il procedimento naturale e inevitabile, a cui ogni tradizione orale è sottoposta. Tanto più sottoposta poi, quanto più si risale a quelle età nelle quali da

un lato non sorge a fianco di essa la storia scritta per rettificarla e correggerla, e dall'altro è più viva e potente la fantasia, che se ne impadronisce, e inconscientemente la cangia e trasforma in leggenda. Di ciò abbiamo la prova anche in talune età, che sebbene del tutto nel dominio della storia, pure per la loro rozzezza, hanno in parte rinnovato ciò che è avvenuto nei primitivi tempi dell'uman genere. E basti ad esempio Carlo Magno. Niuno potrebbe ragionevolmente negare la storicità di questo personaggio, ma nel medesimo tempo nessuno più leggendario di lui. Perchè sebbene vi fossero, se non storici a rigore di termine, almeno cronisti che registrassero i fatti, pure la fantasia popolare si è impadronita di quell'uomo che di tanto soprastava ai più dei suoi contemporanei, e ne ha fatto un tipo leggendario, intorno al quale poi si è formato un intiero ciclo, fonte, direi, inesauribile a troveri, trovadori, romanzieri e poeti di ogni genere. Nè la tradizione ha bisogno di lungo tempo per formare la leggenda. Spesso una sola generazione è sufficiente per darla bella e fatta. L'età successive poi continuano ad accrescere ed a trasformare a lor volta. Se non vivessimo in età dove non solo la scienza, ma tante altre cagioni impediscono ormai alla fantasia di travisare la verità di storici fatti, avremmo già una leggenda e un ciclo epico di Napoleone, e quasi vorrei dire, in Italia l'avremmo anche di Garibaldi e di Mazzini. Ma i bollettini militari, e i giornali ammazzano la leggenda prima che nemmeno tenti di nascere.

Diarii però che registrassero giorno per giorno ciò che accadeva non esistevano ai tempi di Abraham e di Ja'aqob, come non esistevano nella guerra di Troja, nè sotto i primi re di Roma. E se tutto può essere stato tramandato soltanto per mezzo di una tradizione orale, anche qui dobbiamo dire che la tradizione ebraica non può essere privilegiata fra tutte le altre di ogni altro popolo. E come queste non hanno mai dato se non che leggende, e non istoria, fino a che non si giunga a tempi in cui incominci qualche, almeno rudimentale, memoria scritta; così la tradizione ebraica per ciò che concerne tempi vetusti e rozzi, null'altro che leggende può averci tramandato.

La quale conclusione viene invincibilmente confermata dalle ragioni intrinseche fondate sull'esame delle stesse narrazioni nel *Genesi* contenute.

In prima il solo fatto, già osservato mentre le esponevamo, che alcune di queste narrazioni ci sono giunte in più versioni fra loro non concordi, dimostra ad evidenza che la tradizione ai tempi stessi in cui da orale divenne scritta non era più unica e costante.

Di più i fatti stessi appariscono in sè quanto mai inverosimili. Prendiamone in esame alcuni. Abbiamo già fatta qualche osservazione in proposito sul racconto del soggiorno di Abraham e di Sara in Egitto (pag. 75 - 77); ma vediamo ora meglio un altro particolare di questo fatto. Abraham va in Egitto spintovi dalla carestia, che affliggeva la terra di Chena'an. Ma l'indicazione *in Egitto* è troppo generale, bisognava dire in quale parte dell'Egitto,

anzi determinare in quale città, perchè Abraham si trova subito in relazione col Faraone, il che farebbe supporre che ciò avvenisse nella capitale, se non di tutta quella regione, almeno del basso Egitto. Questa mancanza di una determinazione, che pure era tanto necessaria, non può fare a meno d'indurre fondato sospetto sulla verità del racconto; come quello che rimane a cenni troppo generali nelle circostanze importanti del fatto.

Nessun giudice starebbe contento alla deposizione di un testimone, che non indicasse con precisione il luogo dove fosse avvenuto il fatto, intorno al quale fosse chiamato a deporre. E così nelle narrazioni storiche una delle cose più importanti è la determinazione dei luoghi. Mentre l'indeterminazione denota ignoranza in colui che narra, e l'ignoranza è una delle principali ragioni che inducono a sospettare della verità del racconto.

Passiamo ad altro fatto dello stesso Abraham, alla pretesa guerra coi quattro re babilonesi ed elamiti.

La non storicità di tutto questo racconto è stata dimostrata luminosamente dal Nöldeke,[1] e la sola circostanza che trecento e diciotto uomini abbiano sconfitto l'esercito di quattro re vincitori, liberato dalle loro mani i prigionieri, e ritolto il fatto bottino, basta a far capire che siamo qui dinanzi a una di quelle tante creazioni, in cui si compiace la fantasia poetica delle genti primitive.

---

[1] *Untersuchungen zur Kritik des alten Testaments*, pagine 156-172.

Il generare figli a 100 anni, il partorirne a 90, come si narra di Abraham e Sara, sono fatti anche questi al di fuori della umana possibilità. Le continue e ripetute apparizioni di Dio, che parla e tratta con i patriarchi come da uomo a uomo, sono troppo simili ai racconti mitologici, che fanno gli Dei in continua relazione con gli uomini, da dover indurre nella persuasione di mettere i racconti biblici alla pari con questi. La importanza attribuita ai sogni, e la veracità assegnata a ciò che essi simbolicamente annunziano dimostra bene la credenza che fa il sogno rivelazione divina; ma contraddice troppo a ciò che in realtà i sogni sono sempre stati, sono e saranno.

Tutte le avventure di Josef venduto per ischiavo, imprigionato come seduttore della moglie del padrone, e poi come interpetre di sogni elevato nel regno ad altissimo grado, senza pure aspettare che i fatti giustifichino la verità della sua profetica interpretazione, hanno troppo il fare della novella o del romanzo, e troppo sono aliene dal modo come i fatti avvengono nella realtà. E perchè poi questo figliuolo prediletto da suo padre, verso il quale, anche secondo la biblica narrazione, serbava affetto, non trova modo in più di sette anni, dopo essere liberato dal carcere, e divenuto maggiorente in Egitto, di avvertire suo padre che non solo egli era ancora vivo, ma anche in quale felice condizione trovavasi? Eppure le relazioni fra l'Egitto e la Palestina dovevano essere in quel tempo non tanto difficili, se le carovane andavano da questo a quel paese per fare loro traffici,

se i fratelli stessi di Josef potevano in non lungo tempo andare e tornare a fare le loro provviste di grano, e se il corpo del defunto Ja'aqob potè essere dall'Egitto trasportato in Palestina per dargli sepoltura.

Bastino questi pochi cenni senza scendere a maggiori particolari per dimostrare, a chi non sia ostinato in un partito preso in senso contrario, la niuna verosimiglianza dei racconti. I quali però dall'altro lato conservano molto bene in certi tratti generali quello che dicesi il colore dei tempi e dei luoghi, mentre poi in certe espressioni tradiscono l'età assai più recente di chi scriveva. E ciò notiamo, perchè alcuni apologisti si fanno forti di questa verità che si trova nel *Genesi* in quanto ai costumi e alle credenze delle antiche genti, per difendere tutta la verità di ciò che in esso è contenuto. Sia pure che gli officiali della valle del Nilo spiegassero molto zelo per appagare la voluttà dei principi, procurando loro le più belle donne, e che ciò basti per tenere veramente egiziano il racconto di cui testè si è fatta menzione rispetto ad Abraham e a Sara.[1] Ma ciò non basta a giustificare in tutti i suoi particolari la narrazione, e a far credere che questo zelo si spingesse fino al punto di uccidere i mariti per mettere poi le vedove in braccio dei principi. Non basta per far credere che un fatto sia in realtà avvenuto il provare che lo scrittore ha saputo essere fedele al costume dei tempi e dei luoghi. Altrimenti tutti i

[1] EBERS, *Aegypten und die Bücher Mose's*, I, pag. 262.

romanzi e le novelle, e i drammi dei più abili autori, ed abili principalmente per questo lato, sarebbero da tenersi come altrettante storie vere. E tali a questa stregua sarebbero i romanzi del Walter Scott, che ha saputo mantenersi fedele ai costumi dei tempi e dei luoghi; tali i romanzi del Dumas, dove mirabilmente sono descritti i costumi della corte di Francia; e storia vera Lorenzo e Lucia e Don Abbondio e Don Rodrigo, perchè con verità, che maggiore non puossi, il Manzoni ha saputo ritrarre le prepotenze dei Signorotti lombardi del secento, e la vigliacca bonarietà di un povero curato di campagna. Sia pure che gli Egiziani, come la maggior parte dei popoli antichi, attribuissero importanza profetica ai sogni, e che in ciò lo scrittore del *Genesi* sia stato veridico. Si sa bene, e nessuno nega, che ciò non è stato da lui inventato. Come non è invenzione dello scrittore dell'*Iliade* che anche il sogno è da Giove. Ma come non è storicamente vero che Agamennone abbia avuto un sogno, che doveva indurlo in errore e fargli attaccare la battaglia con i Trojani; così non è vero che il Faraone, sotto il simbolo delle vacche e delle spighe si sia sognato l'abbondanza e la carestia che dovevano successivamente allietare e affliggere il suo regno. Dimodochè di storica verità non è a parlarsi nei racconti del *Genesi* intorno alla vita dei patriarchi.

Ma dovremo dire dall'altro lato che tutti si riducono a favole e miti privi di ogni storico fondamento?

Anche alla storia del popolo ebreo è stato appli-

cato quel troppo ingegnoso metodo d' interpretazione che tutto riduce a mito ora astronomico ora meteorologico; e Abraham è divenuto il sole, che sta nel punto più alto del cielo; Sara la notte che combatte contro Hagar, uno dei nomi del giorno; anche Lot la notte che si separa dal sole Abraham, e che si unisce con le sue due figlie, la sera e la mattina; Ja'aqob che tiene il piede del suo fratello rosso, altro simbolo della notte che segue il giorno vermiglio; e' quindi la lotta dei due fratelli quella della tenebra contro la luce; Laban uno dei nomi del giorno, che combatte perciò anch'esso con Ja'aqob; e i dodici figli di questo, ora le dodici costellazioni, ora i dodici mesi, e così di seguito.[1] Non si può negare che in tutte queste interpretazioni si mostri non poco ingegno, come in tutti quei tentativi di mettere a confronto le cose più disparate. Ma tentativo ingegnoso è molte volte lontano dalla ricerca guidata da quel pacato giudizio che solo può giungere al ritrovamento del vero. Sia pure che spiegazioni mitiche siffatte si adattino benissimo all'antica religione degli Arii, alla mitologia Indiana, all'Iranica, alla Scandinavica, e fino ad un certo punto anche alla Greca e alla Romana; ma nelle tradizioni giudaiche, quando si sono oltrepassati i due primi cicli della creazione e del diluvio, nei quali troppe affinità ritrovansi colle mitologie degli altri popoli semitici, da non poter negar loro un significato cosmogonico, è troppo visibile ed apparente la leggenda

[1] Goldziher, *Der Mythos bei den Hebräern.*

etnografica, sicchè non puossi ragionevolmente abbandonare questo molto più verosimile modo d'interpretazione. Del resto poi, sopra che si fonda, applicata alla storia dei patriarchi, la interpretazione che ne fa tanti miti solari? Soltanto sul significato dei nomi, che si sa poi con quanta facilità si possono piegare ad allusioni che mai non hanno contenuto. E si sa ancora con quanta facilità, data una serie di avventure, anche dell'età storica più accertata, si può facilmente adattarvi la spiegazione mitica di sole e di luna, di notte e di giorno, di sereno e di nubi; ed è stato ciò più di una volta felicemente tentato, per mostrare come sono arbitrarie le interpretazioni di tal genere, quando si vogliono indifferentemente applicare a tutte le narrazioni, che dai diversi popoli ci furono tramandate sulle primitive loro origini. Oltre di che non si tien conto della differente indole delle genti, e si vuole che tutte abbiano sentito ed immaginato sempre nel medesimo modo. È innegabile che il mirabile e potentissimo astro diffonditore della luce, del calore e della vita abbia colpito più di ogni altro oggetto i sensi e la fantasia delle genti primitive attonite al fatto per loro inesplicabile dell'alterno sorgere e disparire di un corpo, che essi al pari dei fanciulli dovevano personificare, e farne un Dio. E Dei o Dee quindi la luna, e gli altri astri del firmamento, e anche i fenomeni dell'atmosfera, come l'aurora, la notte, la rugiada, le nubi, i venti e simili. Ma che gli uomini non abbiano mai pensato ad altro che a cose siffatte, che l'immaginazione umana non sia stata spontanea-

mente condotta a produrre qualche cosa di diverso; ecco ciò che a noi pare difficilmente ammissibile, ed ecco a che condurrebbe questo metodo di mitica interpretazione applicato ad ogni specie di racconti tramandati da vetuste tradizioni.

Nemmeno è del tutto da accettarsi l'altro sistema d'interpretazione che riduce la storia patriarcale a tanti miti etnografici, i quali rappresenterebbero simbolicamente nella vita degl'individui quella del popolo ebreo.[1] Una parte di mito vi è, come per esempio, l'odio di Ja'aqob e di 'Esau non è altro che il simbolo dell'inimicizia fra il popolo d'Israel e quello degli Idumei; ma non è perciò da negarsi che vi sia ancora una gran parte di leggenda. La quale non è soltanto simbolo di ciò che poi avvenne nello svolgersi dei secoli al popolo ebreo; ma narrazione mista ad elementi fantastici di ciò che pure realmente è avvenuto nell'età più remote. La vita d'Abraham non può quindi ridursi a un mito etnografico che simboleggi la storia del popolo ebreo, e il separarsi di Lot da lui non è mito che simboleggi la divisione del popolo ebreo in due regni.[2]

Ma nella vita di Abraham si contengono narrati in forma leggendaria gli avvenimenti delle genti semitiche nelle loro più vetuste emigrazioni nella Palestina, e la separazione di Lot da Abraham rappresenta veramente il separarsi di alcune di queste genti dalle altre; come doveva di necessità accadere a mano a

[1] SEINECKE, *Geschichte des Volkes Israel*, I, pag. 6, 9.
[2] SEINECKE, op. cit., pag. 15.

mano che da un lato il loro numero cresceva, e dall'altro veniva fatto ad una parte di esse di trovare sedi accomodate e opportune per istabilirvisi.

È difficile però in queste leggende ricostituire per intiero nei suoi particolari la storica verità; e a chi lo tentasse accadrebbe di innalzare invece un edifizio non meno fantastico della stessa leggenda, che in tal caso sarebbe di gran lunga da preferirsi. Però fa d'uopo appagarsi di resultati piuttosto negativi che positivi, e ricostruire la preistoria del popolo ebreo solo nei tratti più generali.

Una emigrazione di genti semitiche avvenne in tempi antichissimi dalle contrade poste all'oriente dell'Eufrate in quelle più occidentali, e successivamente queste genti si avanzarono verso ponente-mezzogiorno, rimanendo però spesso una parte di esse in quelle terre che da un'altra parte venivano abbandonate. E ciò accadeva per più ragioni. In prima per il successivo crescere della popolazione, che obbligava a cercare altri paesi; in secondo luogo poi perchè ad alcuni piaceva fermarsi in certe regioni, mentre altri amavano meglio di andare in cerca di altre avventure. Così si spiega il fatto che tutta la Siria, prendendo questa denominazione nel senso più esteso, si sia popolata a poco a poco di genti semitiche, mentre gli aborigeni [1] appartenevano ad altre

[1] Per esempio i *Ḥorim*, i *Refaim*, gli *'Anaqim* ed altri Cf. MUNK, *La Palestine*, pag. 75-77; EWALD, *Geschichte des Volkes Israel*, I, pag. 325-331. Su questi popoli daremo qualche altro cenno a suo luogo.

stirpi. Queste emigrazioni sono leggendariamente narrate in quelle attribuite a Teraḣ e ad Abraham.

La vita che menavano era di nomadi pastori, e si trovavano spesso in lotta, ora con le altre genti del paese, ora fra loro stessi. Ciò rappresentano le lotte di Abraham e Izḥaq con Abimelech, patriarca anch'esso di tribù stabilitesi nel mezzogiorno della Palestina, e le discordie fra i pastori di Abraham e quelli di Lot.

Ma altre cagioni, come ora le carestie non difficili ad accadere in paesi non peranco regolarmente coltivati, ed ora le oppressioni di nazioni più potenti, cosa però di cui la narrazione del *Genesi* tace, costringevano questi popoli ad emigrare dalla Palestina nel basso Egitto, dove allora, secondo sappiamo dalla storia di questo paese, dominavano altre genti della Siria, dette dagli Egiziani *Shus* o *Shasu*, e i loro re Hik-Shus, di cui i Greci fecero *Hyksos*.[1]

Di poi, o per il desiderio di ritornare nelle abbandonate sedi della terra di Chena'an, o per essere cacciate dai dominatori dell'Egitto, questi nomadi abbandonavano il paese che gli aveva ricettati, e facevano ritorno negli antichi luoghi. Questo è il significato e l'importanza storica della discesa di Abraham presso il Faraone e della sua cacciata.

Nei quali fatti non è da vedersi soltanto un uomo o una famiglia, ma una intiera orda di gente, una, o meglio, più tribù. Inoltre poi anche la narrazione va rettificata, in quanto il ritorno dall'Egitto nella

[1] MASPERO, *Histoire ancienne de l'Orient*, pag. 131-174.

terra di Chena'an non è stato mai effettuato dalla totalità dei nomadi emigrati, ma molti vi rimanevano allettati dalla bontà del suolo, o da altre ragioni, lasciando così un addentellato alle successive emigrazioni.

Questo è ciò che naturalmente accade. Una totale ed intera emigrazione di una razza da un paese non accade mai, e molto meno tutta in una volta. Ciò è sempre accaduto nelle emigrazioni dei popoli: uno strato più o meno profondo è sempre rimasto, e a questo si è sovrapposto quello dei nuovi venuti. Quindi il miscuglio delle razze, che più o meno è avvenuto in tutti i paesi sottoposti alle successive emigrazioni e immigrazioni degli abitatori. Non è da credersi che una volta discesi gli Abramidi in Egitto, tutti senza escluderne nessuno, un bel giorno siano ritornati in Chena'an: molti vi sono certo ritornati, ma molti vi sono anche rimasti. Così è da intendersi che lo stabilirsi di questi nomadi nel basso Egitto sia stato l'effetto non di una sola, ma di più successive emigrazioni.

Quegli Abramidi che ritornarono in Palestina si divisero nel corso dei secoli in più popolazioni: i Moabiti e gli Ammoniti stabilitisi all'oriente del Giordano in vicinanza del Mar Morto, che si fanno discesi così turpemente come sopra vedemmo, dal leggendario Lot: i Midianiti stabilitisi anch'essi nelle regioni ai due nominati popoli limitrofe: e finalmente alcune tribù fermatesi più al mezzogiorno fuori dei confini della Palestina nella vicina Arabia, fra le quali tribù primeggiano quelle degl'Ishma'eliti.

Resta come tipo leggendario fra gli Abramidi il secondo patriarca Izḥaq personificazione anch'esso di tutta una gente, rimasta in più strette relazioni con l'antico stipite fermatosi più al settentrione presso le rive dell'Eufrate, relazioni simbolicamente rappresentate dal matrimonio di Izḥaq con Ribqà. Ma qui è da spingersi più oltre la ricerca e domandare qualche cosa di più. Izḥaq con questo suo matrimonio, e Ja'aqob con la sua fuga presso lo zio Laban, e quindi col suo ritorno, rappresentano piuttosto altre successive emigrazioni dei Teraḥidi, o in genere dei Semiti nella Palestina? imperocchè nella leggenda ha la sua importanza anche l'elemento femminile. Come Izḥaq e Ja'aqob non sono individui, ma tipi leggendarii di una o più gente; così debbono intendersi Ribqà e Lea e Rachele e Bilhà e Zilpà, che la leggenda narra partite dal ceppo dei Naḥoridi per essere mogli o concubine dei due patriarchi. Ma se questi non sono più reali individui, anche le loro mogli divengono tipi leggendarii di genti successivamente emigrate [1] dalle prime stazioni ed unitesi con quelle affini, che trovavano già stanziate nella Palestina. Anzi l'esiguità a cui queste si saranno trovate ridotte per la separazione avvenuta delle af-

[1] Secondo l'EWALD, Lea e Raḥel rappresenterebbero le due parti essenziali del popolo d'Israele, cioè Lea quella parte più antica stabilita in Chena'an da Abraham e Izḥaq, e Raḥel la più recente venuta a stabilirvisi con Ja'aqob. (Op. cit., I, pag. 534). Lo STADE vuole che fossero personificazioni di tribù israelitiche (*Zeitschrift f. d. alttestamentliche Wissenschaft*, pag. 112-116; *Geschichte des Volkes Israel*, pag. 30, 146).

fini tribù già prima insieme unite avrà dovuto molto accrescere l'importanza dei nuovi immigranti, con i quali faceva loro d'uopo riacquistare numero e vigore. E se non andiamo errati, questa interpretazione della leggenda intorno a Izḥaq e a Ja'aqob è avvalorata dal modo stesso col quale nel V. T. è narrata.

Non può negarsi che Abraham ci sia rappresentato come un uomo potente e ricco. Tratta alla pari con Abimelech, compra un possesso da 'Efron principe di Ḥebron, e avendo numerosa figliuolanza da due concubine, manda a questi figli dei doni, per lasciare tutta l'eredità a Izḥaq, valutato come il solo figlio legittimo. Ma questi ci appare ben poca cosa dopo la morte del padre. Per una carestia emigra presso Abimelech come un semplice privato, e come tale quel principe ne tutela la vita e l'onore. Non è da prima nè ricco nè possente da destare l'invidia degli abitanti del paese, e soltanto dopo uno speciale favore della provvidenza arricchisce tanto da far dire ad Abimelech: parti, perchè sei troppo più potente di noi. Questa ricchezza adunque l'avrebbe a poco a poco acquistata Izḥaq, stando nella terra dei Filistei, non sarebbe stata quella ereditata dal padre.

Molto più evidente è poi lo stesso fatto rispetto a Ja'aqob, il quale nella leggenda è fatto partire dalla casa paterna privo di tutto, e soltanto durante il soggiorno con Laban mette insieme greggi, armenti e servi. Questi fatti, anche nella leggenda stessa, come possono spiegarsi? A nostra opinione già lo abbiamo accennato: prendendo Izḥaq e Ja'aqob come tipi leg-

gendarii delle genti nomadi troppo immiserite dopo il successivo separarsi di alcune delle principali tribù, e risorte poi per mezzo di altre emigrazioni, che a mano a mano avvenivano delle genti affini rimaste più al settentrione. Si erano ridotti a pochi gli Abramidi dopo la separazione dei Moabiti, degli Ammoniti, dei Midianiti e delle tribù emigrate in Arabia, quindi un primo rafforzamento nell'emigrazione dei Naḣoridi personificata leggendariamente nel matrimonio di Ribqà con Izḣaq. Ma tornano di nuovo a indebolirsi, quando le tribù di 'Esau si staccano dalle altre per istabilirsi più al mezzogiorno nella terra di Se'ir, dove si sovrappongono agli aborigeni Ḣoriti, e forse ancora ad antecedenti conquistatori, gli Edomiti,[1] con i quali tanto si mischiano da essere poi confusi in un solo popolo e prenderne il nome. Allora i Jaqobidi rimasti isolati dagli altri Abramidi si accrescono e di numero e di forza con altre quattro successive emigrazioni, di due propri e veri Naḣoridi rappresentati nella leggenda in Lea e in Raḥel, e due di genti ai Naḣoridi famule, rappresentate nelle due concubine Zilpà e Bilha. Ma dopo essersi fermate nella Palestina ogni primitiva differenza sparisce, e anche i nuovi emigrati delle genti famule sono trattati alla pari.

Avvennero poi fra alcuni dei Jaqobidi dissensioni e guerre con altre genti anteriormente stabilitesi nella Palestina, cioè con quei popoli che il cap. X del *Genesi* dà per Ḣamiti, e che gli scrittori del V. T.

---

[1] Ewald, op. cit., pag. 324.

ora chiamano Chena'anei, ora Emorei. Probabilmente una delle cagioni di queste guerre fu qualche ratto di donna, che gli offesi vollero vendicare contro i rapitori, e ciò è simbolicamente rappresentato nella leggenda di Dina. I Jaqobidi ebbero in queste guerre momentaneamente un felice successo, che temevano vedersi togliere, a cagione della loro inferiorità di numero; quindi altro cambiamento di sedi, trasferendole sempre più verso il mezzogiorno, in parte nel territorio di Hebron, in parte in quello di Beer Sheba', giacchè le doppie fonti dell'antica leggenda patriarcale parlano di ambedue questi soggiorni.

Altri fatti importanti furono la separazione di una grossa tribù dagli altri Jaqobidi, cioè della gente di Jehudà, i veri e propri Jehuditi (Giudei), che pare facessero alleanza con altre tribù straniere, e cominciassero a fermarsi in alcuni di quei paesi che poi in tempi posteriori formarono il possesso della tribù di Giuda. Questa separazione dallo stipite paterno, e unione con genti straniere fu mal veduta e disapprovata da tutti gli altri, fu tenuta come un inquinamento della razza, come un impuro miscuglio di stirpi; quindi la leggenda di Jehudà separatosi dai fratelli e unitosi con 'Adullam, ammogliatosi con donna chena'anea, e accoppiatosi da ultimo incestuosamente con la nuora Tamar.

Altra parte poi dei Jaqobidi si trovò, per cagioni che ora è difficile ristabilire nella loro verità, oppressa da tutte le altre, tanto che emigrò in Egitto, e vi fu favorevolmente accolta da uno dei re pastori

che tuttora dominava nel Delta, e che secondo l'opinione di alcuni egittologi sarebbe stato Apapi identico all'Apofis dei frammenti di Manetone serbatici da Giuseppe Flavio.[1] Questo, secondo noi, è il significato storico delle relazioni leggendarie di Josef con gli altri fratelli. Ma i Josefidi emigrati in Egitto vi acquistarono presto ricchezze e potenza, e in gran parte i Jaqobidi rimasti in Palestina, ora allettati dalla florida condizione dei loro affini, ora spinti da qualche carestia che affliggeva la Palestina, si riunirono con gli emigrati in Egitto. E diciamo in gran parte, per la ragione già detta di sopra, che le emigrazioni avvengono in realtà in questo modo, e non come ce le tramanda la leggenda, che non potrebbe altrimenti, perchè personifica in un solo tipo ciò che avvenne a tutta una gente.

Questi Jaqobidi poi che avevano per lungo tempo conservato il loro nome di Ebrei, di cui già dicemmo il significato, presero l'altro più fastoso d'*Israel* o *Benè-Israel,* figli d'Israel, dando alla sua origine la cagione leggendaria che già sopra abbiamo veduta.[2] Ma quando storicamente il nome *Israel* prevalesse a quello di *Ebrei,* se prima della discesa in Egitto,

---

[1] *Contra Apionem,* I, 14.

[2] Lo STADE (*Geschichte des Volkes Israels*, pag. 124 e seg.) sostiene che dessero origine ai due nomi *Jaqob e Israel* i mitologici tipi di due eroi eponimi, le gesta del primo dei quali fossero avvenute nella regione all'occidente del Giordano, e del secondo in quella all'oriente, e che poi i due tipi siensi confusi in uno solo.

o durante il soggiorno in questo paese, o nelle peregrinazioni per gli arabi deserti, è difficile a dirsi, nè abbiamo indizio storico che possa guidarci a scoprirlo.

Come è difficile a fissarsi l'età nella quale i figli d'Israele si stabilirono nella parte orientale del basso Egitto, ossia nel paese di Goschen. Più probabilmente sembra però che ciò sia avvenuto verso la fine della dominazione dei re Pastori, che in quella parte dell'Egitto da loro conquistata davano ospitalità ad altre tribù provenienti dalla Siria.[1]

Dalle cose fin qui discorse si conchiude che, assumendolo in breve, quello che di storico si può trarre dalle leggende patriarcali narrate nel *Genesi* si riduce a ben poco.

A emigrazioni successive di Teraḥidi, Abramidi e Naḥoridi dalla Mesopotamia nella Palestina, ad altre successive emigrazioni dalla Palestina in Egitto, e a separazioni di alcune tribù, che fermandosi in certe regioni, poi divennero popoli che troviamo in relazione con gli Israeliti, i quali per molto tempo non oltrepassarono la condizione di gente nomade. Se vogliamo spogliarci di ogni pregiudizio, tutto ciò è compendiato in un solo breve tratto di una preziosissima tradizione conservataci nello stesso Pentateuco, laddove all'Israelita che offrisse le primizie nel tempio si comanda di dire: « *Siro nomade era mio pa-*

---

[1] MASPERO, op. cit., pag. 174; LENORMANT, *Histoire ancienne de l'Orient,* 9ª, II, pag. 158.

dre, e scese in Egitto e dimorò colà.» (*Deut.*, XXVI, 5). All'espressione personificativa singolare: *Siro nomade era mio padre*, si sostituisca la plurale: *I miei antenati erano Siri nomadi, emigrarono in Egitto, dove dimorarono,* e avremo assunto tutto quanto di storico si contiene nel *Genesi* rispetto alle origini degl'Israeliti: il resto è solo leggenda.

Capitolo IV

GL'ISRAELITI IN EGITTO

Posto che la famiglia di Ja'aqob fosse andata in Egitto, a cagione della carestia, che affliggeva molte contrade, e vi si fosse quindi stabilita, troviamo che nel libro dell'*Esodo* gli scrittori della storia ebrea riprendono da questo punto la loro narrazione. Il documento sacerdotale dopo aver ripetuto i nomi dei figli di Ja'aqob, chiamato ormai Israel, e il numero di tutta la costui famiglia composta di settanta persone (I, 1-5), aggiunge che i figli d'Israel erano cresciuti e fatti potenti, in modo da empire di loro il paese (7).

Dall'altro lato poi gli Egiziani gli avevano sottoposti a dura servitù, tanto in lavori edificatorii, quanto in quelli agricoli (13, 14); per lo che i poveri oppressi ne gemevano, ed esclamarono a Elohim, che ne ebbe compassione, e rammentò il patto stabilito con i pa-

triarchi (II, 23^{b}-25); ciò che voleva dire che avrebbe provveduto a liberarli dalla servitù. A tale effetto si rivela a Moshè (Mosè), e gli fa conoscere il suo nome essenziale Jahveh, in quanto così si chiama il Dio proprio d'Israele, mentre ai patriarchi non si era rivelato se non come *El-Shaddai* (Dio Onnipotente), nomi, il primo dei quali è comune a ogni Dio, e il secondo è più che altro attributivo. Gli commette di parlare ai figli d'Israel, e assicurarli che Jahveh gli avrebbe salvati, presi sotto la propria speciale tutela come suo popolo, e condotti nella terra promessa ai patriarchi. Ma queste parole riportate da Moshè alla gente Israelita trovarono da prima poca fiducia (VI, 2-9).

In una seconda rivelazione, Jahveh (così è chiamato Dio ormai anche nel documento sacerdotale) ordinò a Moshè di presentarsi al Faraone, acciocchè questi mandasse liberi i figli d'Israel; ma quegli oppone la difficoltà che non avendogli prestato ascolto gl'Israeliti, molto meno l'avrebbe fatto il Faraone, e molto meno ancora per il suo difetto della balbuzie (10-12).[1]

---

[1] Credo col KAYSER (*Das vorexilische Buch der Urgeschichte Israels*, pag. 39) che tutto il passo 13-30 sia una interpolazione di mano più recente. Si osservi che alla obbiezione di Moshè di essere balbuziente, la risposta di Jahveh non può essere altra se non quella che vediamo nel 1° verso del capitolo VII, di prendersi a compagno il fratello Aharon. Il v. 13 non ha possibile significato nel contesto, e molto meno i vv. 29-30 che sono oziosa ripetizione dei 10-12. Non hanno nessuna relazione con tutto il rimanente di questo passo i vv. 14, 15, che contengono le genealogie di Reuben e di

Alla quale difficoltà Jahveh risponde che il suo fratello Aharon avrebbe fatto da oratore (Nabì), ed egli ne sarebbe stato l'ispiratore (Elohim). Però il cuore del Faraone sarebbe stato duro a persuadersi, nè si sarebbe indotto a liberare i figli d'Israel, prima che grandi prodigi fossero operati nel paese d'Egitto. Allora Moshè e Aharon eseguirono i comandi di Jahveh. E qui il narratore con la sua solita cura di fissare l'età ci fa sapere che Moshè, aveva ottant'anni, e Aharon ottantatrè, quando incominciarono a presentarsi al Faraone (VII, 1-8).

Shim'on; e soltanto potrebbero accettarsi come dello scrittore sacerdotale i vv. 16-28, come di quello che avrebbe potuto avere l'intenzione di farci sapere chi erano Moshè e Aharon, che appartenevano alla tribù di Levi. Ma anche ciò ammesso, non si può credere che lo scrittore frapponesse questa notizia in mezzo alla obiezione di Moshè e alla risposta di Jahveh. Nè vale la difficoltà che, tolto questo passo, lo scrittore sacerdotale avrebbe introdotto Moshè e Aharon senza averci dato nessuna notizia dell'esser loro; perchè questo scrittore è così manchevole in molti dei suoi ragguagli storici, che lascia spesso molto di sottinteso, quasi lo supponga già conosciuto. Per altro questa difficoltà può avere indotto un più recente compilatore a interpolare questo passo, e a imbrogliarlo poi con aggiunte e ripetizioni inutili. Ogni lettore che al v. 12 del cap. VI faccia subito succedere il cap. VII trova un senso piano e chiaro, mentre leggendo il testo biblico, come sta ora, vede una confusione, dalla quale è impossibile districarsi. Per queste ragioni io accetto l'opinione del KAYSER, seguita anche dal WELLHAUSEN (pag. 532). Il NÖLDEKE (pag. 37) tiene tutto il passo autentico, eccetto i vv. 14, 15, e il DILLMANN (pag. 54) attribuisce il disordine di questo luogo non a una semplice interpolazione, ma ad una aggiunta e ad un miscuglio che fece delle sue fonti l'ultimo compilatore.

L'altro documento storico narra lo stato degli Ebrei in Egitto, e la prima vocazione di Moshè con molti più particolari.

Riprende il filo della narrazione, dicendo che erano morti Josef, i suoi fratelli e tutta la loro generazione (I, 6). Quindi era sorto nell'Egitto un nuovo re[1] che non aveva conosciuto Josef, e al vedere gl'Israeliti numerosi e potenti, si consiglia col suo popolo di opprimerli; perchè nel caso di una guerra non si unissero con i nemici, e se ne andassero fuori del paese, privando così lo Stato di numerosa gente, la cui opera poteva riescire di grande utilità. Perciò lo aggravano di onerosi lavori edilizii, imponendo loro la costruzione di due città *Pithom* e *Ra'amses*. Ma gli Israeliti quanto più oppressi tanto più crescevano, il perchè gli Egiziani li prendevano proprio in fastidio (8-12). E il re ricorse a un rimedio veramente radicale, cioè d' imporre alle donne ebree allevatrici di uccidere nella nascita ogni maschio della loro gente, e lasciar vivere soltanto le femmine. Ma quelle buone allevatrici erano timorate di Dio, non si prestarono alla crudele azione, e rimproverate per ciò dal re si scusarono col dire, che le Ebree erano così leste a partorire, che chiamate non arrivavano mai in tempo, e trovavano il parto già bell'e spicciato. Allora il Faraone per essere sicuro che i suoi ordini fossero eseguiti comandò a tutto il suo popolo di farsi infanticida, e uccidere ogni maschio che nascesse degli

[1] A suo luogo più innanzi prenderemo in esame chi fosse questo nuovo re, e quali le città poco più sotto nominate.

Ebrei, lasciando in vita soltanto le bambine (15-22). Per tal modo si sarebbe ottenuta la distruzione della gente ebrea, della quale pochi versi prima si dice che non si voleva nemmeno darle occasione di escire dal paese. E ognun vede come si cada in aperta contradizione. Però, quando siffatti particolari di queste narrazioni fossero, che per altra parte non sono, tali da potersi discutere, si potrebbe dire che le cangiate condizioni, avevano fatto prendere al re risoluzione diversa.

Mentre vigeva lo spietato decreto, nacque da una famiglia di Leviti un fanciullo, che sua madre potè nascondere per tre mesi alle crudeli faraoniche inquisizioni; ma poi, non potendo più celarlo, lo espose in una piccola cuna sulla riva del Nilo, lasciando a distanza una sua figliuola per sorvegliare che cosa ne avvenisse. Fortuna volle che la figlia del re andasse nel fiume per bagnarsi, e veduta la cuna, sentì pietà del pargoletto, sebbene lo riconoscesse nato da Ebrei, e lo raccolse. La sorella del bambino, veduto ciò che accadeva, si offerse di trovarle una balia, e le condusse la madre stessa del fanciullo, che, finito il tempo dell'allattamento, fu però ricondotto alla principessa, ed ebbe da lei il nome di Moshè.[1] Della

---

[1] Secondo le più recenti interpretazioni degli Egittologi questo nome significa semplicemente *bambino* (*Mesu*). Tutti sanno come il narratore biblico piegandolo a un'etimologia ebraica dal verbo ebraico *mashà*, gli diede il significato di *tratto dall'acqua*. (NAVILLE, *The Store-city of Pithom and the Route of the Exodus*, pag. 6).

sua educazione non ci è detto nulla, ma è da supporsi che fosse allevato nella corte. Però non ignorava la sua origine, nè volle separare la sua sorte da quella dei suoi fratelli. Anzi, quando adulto ebbe occasione di vedere quanto erano oppressi, ne prese arditamente, non solo la difesa, ma anche la vendetta. Vedendo un Egiziano percuotere un Ebreo, lo uccise, e ne nascose il cadavere sotto la rena. Ma il giorno dopo testimone di una rissa fra due Ebrei, rimproverò il più violento di percuotere l'altro; al quale rimprovero, non volendo quegli sottomettersi, gli rispose: « credi tu di essere nostro superiore, o forse vuoi uccidermi come uccidesti l'egiziano? » Da queste parole Moshè capì che il fatto non era rimasto occulto; anzi era giunto alle orecchie del Faraone, e questi lo cercava per punirlo, e perciò se ne fuggì nel vicino paese dei Midianiti.

Quivi ebbe occasione di conoscere le figlie del sacerdote del paese, che, secondo il costume dei tempi e dei luoghi, conducevano a pascolare le gregge del loro padre, e le difese da prepotenti pastori, che volevano ad esse impedire di abbeverare gli animali. Saputo ciò dal loro padre *Re'uel* (Compagno di Dio), le rimproverò di non aver accolto ospitalmente il loro difensore, e fattolo cercare, lo ricevè tra i suoi. Moshè s'acconciò col sacerdote, ne sposò una delle figlie chiamata Zipporà (*Uccellino*), e ne ebbe un figliuolo, cui pose nome Ghereshom (*espulsione*) alludendo al suo esilio dall'Egitto.

Frattanto in questo non breve tempo era morto il Faraone (II, 1-23[a]), e mentre Moshè guidava al

pascolo il gregge di suo suocero Itrò[1] (Corda) presso il monte di Ḣoreb, ebbe la prima apparizione di Jahveh, che gli affidò la missione di andare in Egitto, e di presentarsi al nuovo Faraone per liberare i figli d'Israel dalla dura servitù che gli opprimeva. Non senza lunga reluttanza Moshè potè indursi ad accettare questa grande missione. Oppose da prima la pochezza della propria persona, al che Dio rispose che lo avrebbe fatto forte del proprio aiuto. Quindi Moshè obbiettò che per i figli d'Israel sarebbe stato quanto parlare in nome d'un Dio ignoto. E anche questa difficoltà fu rimossa, avendogli Dio risposto: Io sono (*Ehjeh*):[2] dirai loro che Io sono l'Essere il quale mi manda a voi: sono Jahveh il Dio d'Abraham, di Izḣaq, e di Ja'aqob. Andasse dunque a radunare gli anziani degl'Israeliti, annunziasse loro che Jahveh li libererebbe dall'Egitto, e li condurrebbe alla terra promessa; e insieme con loro si presentasse al Faraone per chiedere il permesso di andare tre giorni nel deserto a sacrificare al loro Dio. Sapeva però che il re d'Egitto non facilmente si sarebbe indotto a fare questa concessione, anzi ciò non si sarebbe ottenuto, se non dopo le più dure prove; e allora

[1] Questa diversità di nome a poche linee di distanza costringe ad ammettere che qui, come in molti altri luoghi, il documento profetico nella sua ultima compilazione è stato composto da varie fonti (KAYSER, op. cit., pag. 37; DILLMANN, pag. 22 e seg.), ma talmente insieme intricate, che è difficilissimo, per non dire impossibile, distinguere le une dalle altre.

[2] *Ehjeh* è il verbo *essere* alla prima persona, come *Jahveh* alla terza. Dio parlando di sè stesso usa la prima persona.

soltanto, il popolo ebreo sarebbe escito dall'Egitto, portando seco ricche spoglie, che avrebbe chiesto come in prestito dagli Egiziani (III).

Moshè per altro aveva sempre il dubbio che gl'Israeliti non gli avrebbero prestato fede, e Dio per rassicurarlo gli diede potenza di operare dei miracoli, cioè di convertire in serpe la sua verga di pastore, e farla di nuovo tornare verga; di fare apparire all'improvviso coperta di lebbra la mano, e di subito quindi risanarla; e di convertire in sangue le acque del Nilo. A siffatti miracoli la missione soprannaturale di Moshè avrebbe trovato fede. Ma restava ultima difficoltà la balbuzie, per la quale egli era poco adatto a fare l'oratore, nè valse che Dio lo rassicurasse, dicendogli che è Lui il datore della parola: Moshè non accettò la missione, fino che Dio non gli disse di prendersi per compagno suo fratello Aharon, che gli avrebbe fatto da oratore. Moshè allora chiese a suo suocero il permesso di andare in Egitto a rivedere i suoi parenti, e Itrò gli diede amichevole commiato (IV, 1-18). Jahveh apparì di nuovo a Moshè in Midian per dirgli che erano morti in Egitto tutti i suoi persecutori, ed egli partì con sua moglie e i suoi figli, prendendo con sè la bacchetta taumaturga, che non è più la sua verga di pastore, ma chiamasi bacchetta di Elohim. Di più, come ripetuto conforto, Dio gli fece riflettere a tutte le meravigliose operazioni, di cui lo aveva reso capace, per eseguirle alla presenza del Faraone, al quale doveva dire in nome di Jahveh che Israel era il suo figlio primogenito, e che se non gli avesse dato licenza di andare a prestargli il de-

bito culto, avrebbe fatto morire il figlio primogenito di lui.

Durante il viaggio poi Jahveh fatto avverso a Moshè, non si sa per quale cagione, voleva farlo morire; ma sua moglie a tempo, con una pietra tagliente, fece la circoncisione al figlio, e questo bastò, perchè Moshè fosse salvo' (19-26).

In quale nesso stia questo breve frammento con tutto il resto non è facile a dirsi, anzi vi notiamo parecchie contraddizioni. La prima, l'apparire d'Iddio a Moshè in Midian, come se altrove non gli fosse apparso, e il dargli per cagione sufficiente di andare in Egitto l'essere morti i suoi persecutori, cosa di cui nella visione del Ḣoreb non si era fatta menzione. La seconda, quella testè notata intorno alla bacchetta taumaturga; e la terza, che si parla dei prodigi da farsi dinanzi al Faraone, mentre secondo la narrazione precedente, i miracoli avrebbero dovuto conciliare la fede degl'Israeliti. È oscurissimo finalmente l'ultimo tratto riguardo alla circoncisione. Se fosse vero ciò che dicono molti commentatori che in questo passo si è voluta affermare una volta di più l'importanza della circoncisione, narrando che lo stesso Moshè era in pericolo di vita per aver trascurato di farla a questo suo figlio, non si sa vedere perchè lo scrittore non avrebbe più chiaramente spiegato il suo concetto, incominciando dal farci sapere che il figlio di Moshè era incirconciso. E come avrebbe potuto Zipporà supporre che il marito fosse in pericolo appunto per questa cagione, e pronta accorrere al rimedio?

A nostro avviso, qui abbiamo un frammento di quelle antiche tradizioni, che, se ci fossero giunte nella loro integrità, ci farebbero molto meglio conoscere le credenze dei popoli semiti. La circoncisione fu un rito non dei soli Israeliti, ma di altri popoli dell'antichità, e in ispecie di quelli che vissero nella stessa cerchia del popolo ebreo. Certo fu rito anche dei Midianiti. E il significato primitivo di questo rito era quello di un sacrificio umano ridotto alle più piccole proporzioni; ma che giust'appunto praticavasi sulle parti genitali, come quelle che sono la fonte della riproduzione vitale. Non è da credersi che questo sacrifizio si praticasse sempre su tutti i fanciulli a un dato termine fisso, come il rito stabilì poi presso alcuni popoli; ma con maggiore libertà si faceva come qualunque altro sacrifizio, per placare la divinità in quelle occasioni nelle quali credevasi opportuno. Ora che Jahveh cercasse di far morire Moshè, nel linguaggio di popoli che tutto riportano all'azione immediata di un Dio, significa semplicemente che Moshè per una malattia qualunque si trovava in pericolo di vita. Anche oggi in bocca di persone religiosamente credenti non sarebbe tanto raro sentir dire per qualcheduno oppresso da grave malattia: « Dio lo ha visitato. » Tanto più erano comuni espressioni siffatte, quando in tutta la vita si credeva di essere in immediata relazione con esseri soprannaturali. Vedendo dunque che Moshè si trovava in imminente pericolo, la moglie, seguendo la superstizione della sua gente, credè di salvare il marito, offrendo in sacrifizio a Dio il prepuzio del suo figlio. E il caso fece che

il marito guarisse; ma la guarigione fu attribuita all'effetto del sacrifizio che aveva placato il Dio.

A noi pare questa la più naturale interpretazione di un passo che certo non ci è pervenuto nella sua integrità, e che il compilatore ha adattato alla sua composizione in forma tale, che può dare facilmente luogo a interpretazioni molto ipotetiche.

Intanto Jahveh avvertì Aharon di farsi incontro al suo fratello Moshè, e rivedutisi i due fratelli e scambiatisi liete accoglienze, Moshè fece palese ad Aharon la missione divina. Si recarono insieme, presso gli anziani dei figli d'Israel, rivelarono al popolo il pronto soccorso che sarebbe venuto da Jahveh, e mediante i prodigi operati ne ottennero la fiducia (IV, 27-31).

Ma, presentatisi al Faraone, questi rifiutò assolutamente di mandare gl'Israeliti nel deserto per adorare il loro Dio, che dichiarò di non conoscere. Accusò Moshè e Aharon di distogliere gl'Israeliti dai loro lavori, che rese più gravi di prima, rimanendo inesorabile anche ai più giusti reclami. Dimodochè gl'Israeliti si lamentarono con i due fratelli di aver reso peggiore, anzichè alleviare, la loro condizione. Ma Jahveh, sentito questo lamento, promette che sarebbe presto giunto il giorno nel quale il Faraone stesso si sarebbe fatto premura di mandar via i figli d'Israel dal suo regno.

Ora incomincia una vera lotta fra Moshè e il Faraone per la liberazione degl'Israeliti, lotta troppo conosciuta nella forma leggendaria delle dieci piaghe d'Egitto. Le quali però raggiungono questo nu-

mero, cumulando insieme le narrazioni dei diversi documenti fusi dall'ultimo compilatore.[1] Giacchè si nota nel racconto di queste così dette piaghe egiziane ora una inutile ripetizione, ora una diversità nel contenuto, facendosi nel documento sacerdotale apparire insieme come operatori del miracolo tanto Moshè quanto Aharon, anzi quegli è la mente, e questi è il braccio; mentre nel documento profetico solo Moshè è l'attore, senza bisogno di essere coadiuvato dal fratello; di più nel documento sacerdotale si ammette che anche i magi egiziani potessero con loro arti fare molte volte altrettanto che gl'inviati di Jahveh.

Si presentano adunque Moshè e Aharon per comando divino al Faraone, e come un primo prodigio gli mostrano che il bastone di Aharon[2] gettato in terra si convertiva in serpe; ma siccome i magi egiziani sanno fare lo stesso, così il Faraone non si muove punto alle parole dei due fratelli ebrei (VII, 8-13).

In tal modo questo che, secondo lo scrittore profetico, è un miracolo destinato a procurarsi la fiducia degl'Israeliti, presso lo scrittore sacerdotale è invece un prodigio che deve servire per introduzione presso il Faraone.

---

[1] Reuss, *L'Histoire sainte et la Loi*, I, pag. 54; Wellhausen, op. cit., pag. 532 e seg.

[2] Notisi che qui non è più nè la verga pastorale di Moshè, come nella prima narrazione, nè il bastone divino, come nel frammento IV, 19-26.

Secondo lo stesso scrittore, avviene quindi la conversione dell'acqua del Nilo in sangue, cosa che sanno fare anche i magi egiziani, il perchè il Faraone nè anche a ciò si rimuove (VII, 19-25). Poi si riempie il territorio di rane, che anche i magi sanno fare apparire; e sebbene il Faraone ricorra a Moshè e Aharon, acciocchè con le loro preghiere lo liberino da tale flagello, pure rimane irremovibile nella sua prima pervicacia (VIII, 1-11).

La terza piaga fu di convertire in zanzare [1] la polvere della terra, e per quanto i magi egiziani non sapessero operare siffatto prodigio, e dichiarassero che qui davvero si appalesava il dito di Elohim, pure Faraone rimase sempre inflessibile (VIII, 12-15). Nè più ottennero con l'altra piaga di fare ammalare le persone di una infiammazione cutanea che produceva delle pustule, cosa che i magi non poterono nemmeno provarsi a ripetere, perchè anch'essi afflitti dallo stesso morbo (IX, 8-12). Dimodochè si conclude che per quanto Moshè e Aharon avessero fatto molti prodigi dinanzi il Faraone, il suo cuore era rimasto duro, e non voleva dare libertà ai figli d'Israel (XI, 9-10).

Nella narrazione profetica abbiamo alcuni tratti simili, come a cagione d'esempio la conversione dell'acqua del Nilo in sangue (VII, 14-18), e l'invasione delle rane (26-29). Ma invece delle zanzare, una

---

[1] L'interpretazione tradizionale presso gli Ebrei intende invece che fossero pidocchi. Cf. ROSENMÜLLER, *Scholia*, 3ª, in questo luogo.

turba di varii insetti[1] (VIII, 16-28); e in luogo della eruzione pustolosa sulle persone, una epizoozia (IX, 1-7), dalla quale il Faraone si assicurò essere rimasti immuni i greggi e gli armenti degli Israeliti. E di più avvennero altri tre terribili flagelli, cioè una rovinosa gragnuola, che distrusse quasi tutti i prodotti rurali (IX, 13-34); una spaventosa invasione di locuste, alla minaccia delle quali, il Faraone si sarebbe indotto a mandare soltanto gli uomini adulti ad adorare Jahveh (X, 1-20); e finalmente una densissima caligine, che aveva tenuti gli Egiziani avvolti nell'oscurità, mentre gl'Israeliti nel luogo del loro soggiorno godevano della luce. Allora il Faraone avrebbe dato il permesso a tutte le persone di andare per qualche tempo a prestare culto a Jahveh, purchè lasciassero come pegno del ritorno i loro averi. Ma, rispostogli da Moshè che non avrebbero lasciato nulla, il Faraone si sdegna, e lo caccia dalla sua presenza. Moshè gli risponde che non più gli sarebbe comparso dinanzi, ma prima di partire gli annunzia che alla mezzanotte sarebbero all'improvviso periti tutti i primogeniti in ogni casa egiziana, e allora il Faraone e tutti i suoi sudditi per paura della morte si sarebbero fatti premura di cacciare gl'Israeliti dal loro Stato. Dopo la quale minaccia esce dalla presenza del Faraone sdegnatissimo (X, 21-29; XI, 4-8).[2]

---

[1] La parola ebraica *'Arob* da altri vien tradotta *mosche canine* o *tafani;* la spiegazione tradizionale presso gli Ebrei intende, molto diversamente, fiere di ogni specie.

[2] Il passo XI, 1-3, in cui Dio annunzia a Moshè che avrebbe recato sopra Faraone e gli Egiziani l'estremo flagello, e ri-

Nello scrittore sacerdotale l'annunzio della morte dei primogeniti è fatto da Jahveh a Moshè e Aharon, dopo avere imposto il precetto del sacrifizio pasquale, insieme col comando di celebrare una festa di sette giorni, durante i quali doveva mangiarsi il pane azzimo, e ogni cibo fermentato essere proibito (XII, 1-20, 28). Invece nello scrittore profetico è Moshè che comanda agli anziani d'Israel di fare il sacrifizio pasquale, col tratto molto antropomorfico e proprio di questo scrittore, che Jahveh, passando per far morire i primogeniti egiziani, al vedere il segno del sangue dell'agnello sulle case degl'Israeliti gli avrebbe lasciati salvi. Non si parla poi fin qui del precetto delle azzime (21-27).

Il racconto della morte improvvisa dei primogeniti egiziani ci fu conservato soltanto nel documento profetico, che rappresenta benissimo la pressa di Faraone e dei suoi sudditi a cacciare gli Ebrei, tenuti cagione prodigiosa di tanto flagello. Quindi la precipitazione con cui dovettero partire, senza nemmeno aver tempo di far lievitare i pani, li costrinse a cuocerli così azzimi come erano, e per qualche giorno a cibarsi di quelli. Ma però prima di partire non si dimenticarono di chiedere agli Egiziani oggetti d'argento e d'oro e vesti per non partire sprovveduti. E molta gente ancora di altre stirpi partì con loro,

---

pete che si arricchissero, portando seco oggetti tolti in prestito, è qui fuori del suo luogo, come quello che troppo manifestamente interrompe l'ultimo colloquio fra Moshè e il Faraone.

seguiti da molti greggi e armenti (29-36, 38, 39). Moshè comanda al popolo di ricordare questa prodigiosa liberazione, mangiando per sette giorni azzime, comando che in questo documento segue invece di precedere l'escita dall'Egitto, e consacrando a Dio ogni primogenito, così di animali come di uomini (XIII, 3-16).

Dallo scrittore sacerdotale invece ci sono rimaste soltanto le seguenti notizie: che gl'Israeliti da Ra'amses s'incamminarono verso Succhoth, che erano 600,000 uomini adulti oltre le famiglie, e che erano stati in Egitto quattrocento e trent'anni (37, 40, 41). Di più Jahveh diede a Moshè e ad Aharon altri riti intorno al sacrifizio pasquale; e come nell'altro documento, ma con molta più brevità, è imposta la consacrazione dei primogeniti (XII, 43-XIII, 2).

L'ultima lotta fra gli Egiziani e gl'Israeliti, conosciuta sotto la denominazione leggendaria di passaggio del Mar Rosso, fu raccontata dai diversi scrittori con poca diversità; e perciò in questo punto le varie fonti furono dal compilatore così intrecciate fra loro, che non appartiene al nostro assunto farne separata esposizione, perchè nel fondo vengono a dire la stessa cosa. Solo avvertiremo che secondo lo scrittore sacerdotale gli Israeliti da Succhoth andarono in Etham all'estremità del deserto (XIII, 20), e di qua per comando divino tornarono indietro a Pi-Haḥiroth fra Migdol e il Mare, dove furono raggiunti dal Faraone, che gli perseguitò con un forte esercito (XIV, 1, 2, 9). L'altro documento invece si contenta di dirci, senza più precise indicazioni itine-

rarie, che Elohim non fece passare gl' Israeliti a traverso la terra dei Filistei, che sarebbe stato il cammino più breve; ma gli fece girare nel deserto lungo il mare di *Suf*, perchè dai Filistei sarebbero stati ostilmente accolti, e il timore di una guerra gli avrebbe forse fatti tornare in Egitto (XIII, 17, 18). Inoltre Moshè ebbe cura di prendere le ossa di Josef, secondo il giuramento fatto dai costui fratelli di portarle via dall' Egitto, e Jahveh guidava i figli di Israel nel loro cammino, precedendoli di giorno con una nube, e di notte con una colonna luminosa (19, 21, 22). Saputosi poi dal re d' Egitto che la gente ebrea non era andata via temporaneamente, ma fuggita per non più tornare, si pentì di aver perduto un numero così grande di persone che lavoravano per lo Stato, e inseguì gl' Israeliti con grandi forze (XIV, 5-7). E qui con poca diversità tanto nell'uno quanto nell' altro scritto si racconta che gli Ebrei traversarono incolumi il mare di Suf, e gli Egiziani all' incontro, volendo a traverso di questo inseguirli, vi rimasero tutti sommersi (10-31).

Un antico inno di lode a Dio per la miracolosa salvazione sarebbe stato secondo la leggenda cantato da Moshè e dai figli d' Israel (XV, 1-21); e anche questo fu inserito dal redattore nella sua compilazione, o più probabilmente lo trovò già in una delle sue fonti.

Qui si trova per la prima volta il nome di Mirjam sorella di Moshè e Aharon, ispirata anch' essa a cantare le lodi divine, e quasi profetessa.

Dopo essere stati per tal modo liberati per sem-

pre dagli Egiziani, cominciarono gli Ebrei la loro peregrinazione nel deserto come preparazione alla conquista del paese di Chena'an. Ma anche in questo punto fa d'uopo alquanto soffermarci, per vedere ciò che di veramente storico sia contenuto in queste bibliche narrazioni sul soggiorno dei figli d'Israel in Egitto.

Se guardiamo in prima all'intrinseco contenuto di ciò che è narrato nei primi quindici capitoli dell'*Esodo* fino a qui brevemente esposti, fa d'uopo distinguere la generalità dei fatti dai particolari con i quali è accompagnata. Il soggiorno degl'Israeliti nell'Egitto, l'oppressione a cui furono sottoposti, la loro escita da quel paese dopo un tempo più o meno lungo, queste sono le generalità che in niun modo potrebbero negarsi veramente accadute. Se la gente israelita non avesse realmente abitato l'Egitto, se non vi avesse sofferto dure persecuzioni, se poi non fosse riescita a liberarsene, non si sa capire come e perchè questa leggenda, che informa e vivifica per dir così tutta la storia del popolo ebreo, avrebbe mai potuto sorgere, e così costantemente mantenersi tanto nella religione, quanto nella letteratura. Una tradizione antica e costante deve avere un fondamento di vero, ancorchè vera non possa riconoscersi in tutte le sue parti. Ora non vi è pagina, si può dire, del Vecchio Testamento, che non ripeta, almeno come eco di età più lontana, la memoria dell'escita dall'Egitto, e del modo portentoso come Jahveh aveva liberato il suo popolo da quell'opprimente domina-

zione. Se gli Ebrei non avessero sofferto il giogo della signoria egiziana, ma dopo la emigrazione dei Terahidi dalla Mesopotamia fossero stati sempre nella Palestina, o esciti da questa non avessero fatto altro che vagare nei deserti dell'Arabia, non avrebbe potuto in nessun modo sorgere una leggenda che narrasse il contrario.

Si potrebbe a ciò obbiettare che la storia dell'Egitto, tanto per quello che ne sappiamo dagli antichi scrittori, quanto per le scoperte fatte dai moderni Egittologi, non dà una diretta conferma di quanto narra la Bibbia, non offre menzione chiara ed esplicita del soggiorno e dell'esodo degli Ebrei. Imperocchè la congettura proposta da alcuni che gli Ebrei fossero una cosa stessa con gli *Apuriu*, che si nominano in qualche monumento egiziano, fu rigettata come insostenibile da tutti quegli storici ed egittologi che si lasciano guidare soltanto da un criterio scientifico. E basti per tutti citare il Lenormant,[1] la cui deposizione in argomento di tal genere a niuno può essere sospetta. Questa mancanza però di una chiara menzione degli Ebrei nell'antica storia egiziana non basta, come forse a prima vista potrebbe ad alcuno sembrare, per negare la verità della narrazione biblica. Imperocchè, spogliata questa di un certo colore poetico, di cui la leggenda ha rivestito i fatti, e ridotti questi alla loro reale proporzione, come in appresso meglio si vedrà, gli Ebrei non avevano in Egitto tanta importanza che

---

[1] *Histoire ancienne dell'Orient*, 9ª, II, pag. 271.

se ne richiedesse speciale menzione, e che non potessero, anzi quasi non dovessero, andar confusi fra tanti altri stranieri che nel basso Egitto avevano fatto soggiorno.

È vero che se noi prendiamo la narrazione biblica con tutte le circostanze che l'accompagnano, pare che il soggiorno degli Ebrei in Egitto, e quindi il loro esodo siano stati fatti che abbiano dovuto produrre in quello Stato grandi commozioni e modificazioni; dimodochè non si saprebbe spiegare intorno a queste quel silenzio che fino ad oggi ne apparisce nelle vetuste memorie di quel paese. Ma quando si osservi meglio che cosa siano stati veramente gli Ebrei in Egitto, e quale piccola importanza essi vi abbiano avuta, ci persuaderemo che la loro presenza e la loro emigrazione non erano tali che esigessero se ne serbasse speciale memoria; tanto maggiormente poi da questo silenzio non resta infirmata la verità sostanziale della narrazione biblica, quando non mancano nella storia dell'Egitto alcune prove indirette che valgono a confermarla.

Come già fu detto nel capitolo precedente, più invasioni di varie genti partite dalla Siria avvennero successivamente nell'Egitto, e alcune di queste giunsero per un tempo non breve a dominarne la parte più settentrionale. Quest'epoca è conosciutissima a tutti nella Storia dell'Egitto sotto il nome di dominazione dei Re Pastori, i quali però non giunsero mai a impadronirsi di tutto l'Egitto, ma ne divisero la signoria con le dinastie tebane, che si mantennero in possesso dell'alta regione. I re poi

della XVII dinastia, cominciarono a combatterli vittoriosamente, e, secondo l'opinione più in generale accettata, il primo re della XVIII dinastia, *Ahmes*, riuscì a cacciare dal paese questi odiati stranieri, e a riconquistare di nuovo all'indigena signoria anche il basso Egitto. Ma non tutte le genti straniere che abitavano il Delta e i *Nomi* a questo adiacenti sul lato diritto del ramo orientale del Nilo fecero ritorno al paese dei loro avi, quando i Pastori furono sconfitti e privati del loro dominio. Molti preferirono di perdere la libertà e di essere sottoposti a duri lavori tributarii, piuttosto che abbandonare un paese fertile, che dava loro da vivere abbondantemente, e sul quale da più generazioni si erano stabiliti.[1] E se badiamo bene, questo stesso ci fa capire il grido di ribellione che secondo la Bibbia avrebbero più di una volta mandato gli Ebrei contro Moshè, quando esclamavano: « Era meglio per noi servire gli Egiziani che morire nel deserto. » Fra questi stranieri adunque, che alla sconfitta dei Pastori non emigrarono dall'Egitto, sono da porsi anche i figli d'Israel, o almeno una buona parte di essi; e furono come le altre genti a loro affini sottoposti dai re egiziani alla più dura servitù, ai più faticosi lavori.

Il re Ramessu II (Ramsete) della XVIII dinastia, si dette con alacrità straordinaria a edificare monumenti d'ogni sorta, e anche come dice la Bibbia,

[1] LENORMANT, op. cit., II, pag. 158; MASPERO, *Histoire ancienne des Peuples de l'Orient*, p. 177.

intiere città, delle quali rimangono memoria negli antichi monumenti Egiziani. *Pithom* e *Ra'amses*, come sopra abbiamo veduto, sarebbero state le città che il Faraone avrebbe fatte edificare dagli Israeliti.

In quanto alla prima di queste ora sappiamo per le ricerche del Naville dove fosse, e da qual re fatta edificare. Questa città sarebbe sorta dove è il luogo detto ora dagli Arabi *Tell el Maskhuthah*, e chiamato sotto le dinastie greche Heroopolis. Il nome poi *Pithom*, geroglificamente *Pi-tum*, significa *dimora* di *Tum*, una delle denominazioni del Dio solare. Questa città era posta in una contrada detta *Thuku*, nome che già dal Brugsch fu identificato al biblico Succhoth, che per altro parrebbe una città, piuttostochè una provincia. Ma anche nei monumenti egiziani trovasi che *Thuku* in origine nome di un distretto, divenne il nome del capo luogo, e le liste dei Nomi danno ora *Pithom* ora *Thuku* come la capitale dell'ottavo Nomo del basso Egitto. [1]

Il fondatore di questa città fu Ramessu II, e ciò resulta dagli scavi fatti dalla società inglese per l'esplorazione dell'Egitto, i cui risultati, per ciò che concerne Pithom, così bene furono esposti dal Naville nella Memoria che di lui abbiamo citata.

Resterebbe l'altra città Ra'amses che il Lepsius aveva voluto riconoscere nella stessa *Tell El Maskhutah* testè nominata, e il Brugsch [2] dapprima iden-

---

[1] NAVILLE, *The store city of Pithom and the Route of the Exodus*, p. 5, e seg.

[2] *L'Exode et les Monuments Egyptiens*, p. 9.

tificava a *Tanis*, chiamata ancora secondo lui col nome di *Pi-Ramses*, e che altrove il Vecchio Testamento chiamerebbe *Zo'an*. In un più recente studio poi conclude che di *Ra'amses* non resta traccia, e che *Magdalon* ne aveva preso il posto.[1] Ma il Naville, fondandosi sopra più positive ricerche, dice che il sito di questa città è ancora incerto, sicchè ora è inutile discuterlo, potrà essere forse accertato soltanto da ulteriori scavi.[2] Però nel nome della città è facile riconoscere quello stesso del re che sappiamo avere edificato Pithom, ed è cosa nota che i principi imposero spesso il proprio nome alle città da essi fondate.

Sarebbe adunque in tal modo anche assicurato chi fosse il Faraone oppressore degli Israeliti, di cui si parla nel primo capitolo del *Genesi*, cioè Ramessu II, terzo della diciannovesima dinastia.[3] Potrebbe però da alcuno opinarsi che s'incorresse nella seguente difficoltà: che posto lo stabilimento degli Ebrei nella terra di Goshen agli ultimi tempi della dominazione dei Pastori, vale a dire sotto la XVII dinastia, anche dopo la cacciata di quelli, sarebbe corso un lungo tempo, vale a dire tutta la durata della XVIII dinastia e dei primi due re della XIX, innanzichè gli Ebrei cominciassero a soffrire sotto dure oppressioni, e ciò sarebbe contrario a quanto leggesi nell'*Esodo*. Imperocchè da questo a prima

[1] *Pithom und Ramses*. (*Deutsche Revue*, IX, 357 e seg.).
[2] Opera citata, pag. 11, 23.
[3] V. sopra l'Introduzione, § VII.

vista sembrerebbe che dallo stabilirsi degli Ebrei in Egitto fino alle loro prime oppressioni non fosse corsa che una sola generazione d' uomini, o poco più. Ma chi legge con attenzione le parole dell'*Esodo*, può intendere che non siamo costretti a spiegarle in questo modo, e che ammettono più libera interpretazione.

« Morì Giuseppe, » dice lo scrittore biblico, « e « tutti i suoi fratelli e tutta quella generazione; e i « figli d' Israele crebbero, e prolificarono, e aumen- « tarono e si fortificarono moltissimo, e se ne empì « il paese. E sorse un re nuovo nell' Egitto che non « aveva conosciuto Josef » (I, 6-8).

Ora da queste parole resulta, a mio credere, che tra la generazione, posta dalla leggenda come contemporanea di Josef, e da noi detta, con più probabilità di avvicinarsi al vero, piuttosto la prima che si stabilì nel paese di Goshen, e la signoria di questo nuovo re passò tutto il tempo, nel quale gli Ebrei crebbero tanto, quanto la Scrittura ci accenna che fosse necessario, perchè gli Egiziani ne concepissero serii timori. Ora che miracolosamente ciò potesse avvenire in brevissimo tempo può ammettersi da chi crede ai miracoli; ma, secondo il corso naturale degli eventi, dovevano per ciò decorrere più generazioni di uomini. E la stessa espressione di *re nuovo* non è da prendersi così rigorosamente alla lettera, sicchè voglia significare l' immediato successore del re presso il quale *Josef*, o spogliando i fatti della veste leggendaria, gli Ebrei avevano goduto speciale favore. Era un re che non aveva conosciuto Josef, cioè che non solo non lo aveva

conosciuto di persona, ma appo il quale non ne esisteva più nessuna cognizione, nessuna memoria, e ciò meglio si spiega, quanto più tempo ammettiamo che nell'intervallo sia decorso. Diciamo che le parole del testo biblico sono suscettive anche di questa interpretazione. Ma chi volesse proprio intenderle alla lettera, e credere che lo scrittore biblico abbia voluto significare che gli Ebrei crebbero prodigiosamente in sì breve tempo, e che il re loro oppressore fu l'immediato successore di quello, di cui si parla negli ultimi capitoli del *Genesi* dovrebbe considerare altra cosa. Cioè, che, ammessa nella narrazione biblica la forma leggendaria, ne consegue ancora d'ammettere che si sorvoli sopra lunghi periodi di tempo; perchè così porta la leggenda, la quale unifica in un solo tipo individuale ciò che appartiene a tutta una gente, e per conseguenza in una sola età ciò che è avvenuto in parecchie generazioni. Dunque, ancorchè la Scrittura abbia inteso dire che fra lo stabilimento degli Ebrei in Goshen e il principio dell'oppressione sia corso soltanto poco più di una generazione, non fa d'uopo per questa parte tenerla con esattezza corrispondente alla realtà dei fatti; quando dall'altro lato i resultati probabili fondati sulle ricerche storiche conducono a stabilire chi fosse questo re edificatore di città e oppressore degli stranieri. Ma questo non fu certo lo stesso re col quale ebbe a lottare Moshè per ottenere che gli Ebrei fossero liberati dall'Egitto; perchè, anche secondo la narrazione biblica troppo tempo sarebbe decorso per poter credere che sul

trono fosse rimasta la medesima persona, e di più dice chiaramente che il primo oppressore era morto (II, 23), ed erano morti tutti quelli che perseguitavano la vita di Moshè (IV, 10). È da ricercarsi però in primo luogo che cosa debba credersi intorno all'esistenza personale dello stesso Moshè.

Diciamo addirittura che non sapremmo trovare alcuna ragione sufficiente per indurci a negarla; nè puossi giudicare alla stessa stregua la sua vita e quella degli antecedenti patriarchi. È molto diverso il modo col quale egli ci vien rappresentato nel V. T. da quello nel quale ci vengono rappresentati i patriarchi nel *Genesi*. Questi ci sono voluti far credere i progenitori di uno o più popoli; e quando le origini primitive di una gente si vogliono trovare in una sola famiglia, e di questa pretendesi fare anche la storia, si sa ormai che abbiamo che fare non solo con una leggenda, ma anche con un mito etnografico; in pochi, o in un solo individuo, è simboleggiata una gente intiera. Invece, giunti a Moshè, la gente ebrea già esiste, e forse ha ancora intorno alla sua origine qualche leggendaria tradizione. Abbiamo visto che non è da negarsi neanche lo stabilimento degl'Israeliti nella terra di Goshen, nè l'opprimente servitù e i duri lavori a cui furono sottoposti da un Faraone, che sappiamo con quella probabilità che può richiedersi in tale argomento, essere stato il secondo Ramessu. Ora non vi è nulla non solo d'impossibile, ma nemmeno di strano, che in una gente oppressa, sia sorto un uomo di nobile sentire, di alto intelletto, che abbia concepito e por-

tato ad esecuzione il generoso proponimento di liberare dalla condizione servile sè e i suoi confratelli, e che quest'uomo abbia saputo valersi delle occasioni favorevoli che a ciò gli si presentarono. Anzi questo stesso noi vediamo ripetersi nella storia di quasi tutti i popoli, che hanno gemuto sotto una straniera dominazione. Ma si obietta: le circostanze con cui viene narrata la vita di Moshè, e specialmente i prodigi, di cui egli si fa operatore, hanno dell'inverosimile e dell'impossibile. Ciò non vogliamo negare, ma dire che Moshè sia realmente esistito non è lo stesso che riconoscere per veri tutti i racconti che di lui vengono fatti nel V. T.

Che egli dopo la sua nascita sia stato esposto sulla riva del Nilo, e quindi per una provvidenziale occasione salvato, pare piuttosto da rilegarsi fra le leggende, che da accettarsi come storica verità. Tanto più che quasi di tutti gli eroi e capi popoli dei tempi più vetusti si vuole circondare la nascita con circostanze portentose, quasi non avessero potuto nascere e crescere come il comune degli uomini. Ma senza accogliere per vero anche nelle sue particolarità il racconto biblico che Moshè uccidesse un Egiziano, e rimproverasse un Ebreo che la faceva da prepotente con un suo compagno, pare molto probabile che un uomo di nobili sensi al par di lui, sdegnato per l'abbietta condizione alla quale erano ridotti i suoi fratelli, si lasciasse facilmente trascinare a qualche atto ardito, per il quale incorresse nell'ira del governo egiziano, e fosse costretto per salvare la vita ad emigrare dall'Egitto.

Non lungi dai confini di questo paese stava allora la nomade e pastorale gente dei Midianiti, Abramide anch'essa, come già sappiamo, e in sostanza appartenente alla generale stirpe degli Ebrei. Non era difficile adunque che Moshè trovasse ospitalità presso gente affine, vi contraesse anche un matrimonio, e seguisse anch'egli la vita pastorale adatta più che volgarmente non si crede, alle serie meditazioni, e a covare, se così può dirsi, una grande idea. Moshè non era contento di aver salvato sè stesso dalle persecuzioni di un re crudele, pensava sempre a qual misera condizione erano rimasti sottoposti i suoi fratelli, meditava che cosa avrebbe potuto operare in loro pro, e spiava il momento opportuno per tentare l'alta impresa. Quando sa che il prepotente Ramessu è morto, che gli è succeduto un signore forse più mite, certo più debole, si sente invaso dal sacro furore di quella idea che per tanti anni non mai l'aveva abbandonato, e ispirato dal Dio dei suoi padri, che avevano ramingato dalla Mesopotamia nella Palestina, parte dal paese e dalla gente che lo avevano ospitato, per tornare presso i suoi fratelli, e tentare di sollevarli dalla misera condizione, nella quale da tanti anni giacevano. Ecco come può dirsi che Moshè fosse spinto da una forza onnipotente (El Shaddai), e che un ente supremo (Jahveh) gli comandasse di andare in Egitto, e di presentarsi al Faraone e ai figli d'Israel. Intorno ai quali fa d'uopo ricercare come fossero costituiti durante il loro soggiorno in Egitto.

Vivevano essi alla rinfusa e sotto l'immediata giu-

risdizione del governo egiziano, oppure, come avviene di orde nomadi che si fissano in un paese, avevano una interna amministrazione che li reggesse, lasciando al governo egiziano soltanto l'alta sovranità? Se stiamo all'espressioni della Scrittura, dobbiamo risolverci per questa seconda ipotesi. Jahveh comanderebbe a Moshè di adunare gli anziani d'Israel per annunziar loro la prossima liberazione (III, 16); ed egli con Aharon parlerebbe difatti a loro prima di dirigersi a tutto il popolo (IV, 29). Parimente nel precetto del sacrifizio pasquale Moshè ne avrebbe dato speciale incarico agli anziani (XII, 21). Di più sotto altro rispetto si accenna a officiali dei figli d'Israel nominati dagli stessi ministri del Faraone, acciocchè sorvegliassero che fossero eseguiti i lavori a quelli imposti (V, 14-19). Ma dall'altro lato una narrazione concernente la costituzione giuridica degli Ebrei nel deserto, farebbe credere che dapprima nessuna forma di magistratura presso di loro vigesse, e dipendesse ogni cosa dalla sola persona di Moshè (XVIII, 12-26). Se si osserva però che in questo stesso luogo della Scrittura si nominano gli anziani (ivi, 12), si vedrà che solo rispetto al potere giudiziario si accenna alla mancanza di una regolare istituzione, mentre il nome di anziani fa supporre almeno una costituzione amministrativa. Forse in questo nome vi è una anticipazione sul modo, col quale il governo degl'Israeliti fu più tardi costituito; ma in generale si può ammettere che avessero per gli affari interni fra loro una amministrazione propria e certi capi delle loro genti, i

quali poi dipendevano dal governo centrale dell'Egitto come da supremo sovrano. Ma anche qui ogni maggiore particolare ci rimane ignoto. E perciò, non potendo meglio determinare questo punto, torniamo alla missione di Moshè. Il quale avrà creduto di riescire nell'intento con maggiore facilità di quella che poi non trovò nel fatto. Ma, se stessimo alla narrazione biblica, bisognerebbe invece ammettere che egli non si dissimulava per nulla gli ostacoli contro i quali sarebbe andato ad urtare; perchè quella voce stessa, che lo ispirava a tentare la magnanima impresa, lo avvertiva ancora che il Faraone sarebbe stato di cuore pervicace, e soltanto dopo lunga lotta se ne sarebbe ottenuto il desiderato intento.

Era egli Meneftah, il successore di Ramessu II, questo Faraone contro al quale sorse l'eroico Moshè? I più degli storici vogliono che sia desso; il Maspero invece lo vorrebbe trovare in un re posteriore cioè Seti II.[1] E la ragione che egli ne adduce è che sotto il regno di Meneftah la condizione dell'Egitto non era ancora ridotta a tal grado di debolezza da permettere che contro la volontà dei governanti una gente così numerosa come gli Ebrei, e sottoposti a lavori così utili per lo Stato si ribellassero, e riescissero ad escirne liberi, mentre queste condizioni di fiacchezza e di disordine si trovavano secondo lui nel regno di Seti II. Noi lasciamo risolvere la quistione agli Egittologi, e ci basta ammettere ap-

[1] Opera citata, pag. 258 e seg.

prossimativamente, e soltanto come probabile, che sotto l'uno o l'altro dei re della XIX dinastia successori del II Ramessu avvenne l'escita degli Ebrei dall'Egitto.[1] La quale non fu preceduta dalle dieci leggendarie piaghe, che ci vengono rappresentate nella Scrittura come soprannaturali eventi cagionati a bella posta da Jahveh per atterrire il Faraone e il suo popolo, sicchè fossero indotti a dare la libertà agl'Israeliti. Ma si può bene ammettere che una sequela di fatti naturali, come invasioni di molesti e nocivi insetti, epizoozie, bufere e gragnuole, nebbie più continuate e più dense che d'ordinario, e finalmente malattie epidemiche e contagiose conducessero l'Egitto in uno stato di miseria da render più facile la sollevazione e la liberazione di una gente straniera, che da molto tempo mordeva il freno. Non può credersi in verun modo che una malattia epidemica e contagiosa colpisse più specialmente i primogeniti; ma tenendo questa come leggendaria circostanza, che non avrebbe nulla di naturale, può essere benissimo che una epidemia, o un contagio abbia indotto gli Egiziani a cacciare finalmente dal loro paese quegli stranieri che erano utili da un lato come operai per i più faticosi lavori, ma dall'altro erano tenuti per impuri a cagione della loro origine affine a quella degli odiati Pastori, e forse anche a cagione delle loro credenze religiose, e delle loro costumanze diverse da quelle

[1] Vedi nell'Introduzione, § VII, come ciò non si accordi con le indicazioni cronologiche della Bibbia.

degli Egiziani.[1] Ma le due circostanze che ancora ne appariscono inverosimili nel racconto biblico dell'*Esodo*, sono il numero dei figli d'Israele che si fanno emigrare in una sola notte, e il famoso passaggio del mar Rosso.

Il numero è certo grandemente esagerato, 600,000 uomini adulti oltre le famiglie e anche una turba di altra gente (*Esodo*, XII, 37 e seg.), condurrebbe a una totalità superiore a due milioni di persone. Il tempo, affinchè tanta gente si raccogliesse ed escisse da un paese, avrebbe dovuto essere certo non breve, e l'emigrazione di un popolo così numeroso avrebbe dovuto cagionare nell'Egitto una molto grave perturbazione, della quale non si spiegherebbe che non fosse rimasta più chiara menzione nella storia di quel paese. E allora, accettando come vera la narrazione biblica non solo nella sostanza in generale, ma anche nei particolari si urterebbe di nuovo contro a tali difficoltà che sarebbero insuperabili. Allora non si spiegherebbe come nella storia dell'Egitto e in tanti monumenti ritrovati appunto dell'epoca nella quale gli Ebrei vi soggiornarono non se ne sia trovata speciale memoria. E non solo nel fatto dell'escita dall'Egitto, ma anche in quello della peregrinazione del deserto il numero che la Scrittura ci dà dei figli d'Israel trova seria difficoltà. Che due milioni di persone si trasportino compatti e uniti da un luogo all'altro a traverso i deserti per la durata di qua-

[1] Questo in sostanza è ciò che riferisce Giuseppe Flavio come tolto da Manetone. (*Contra Apionem*, I, 26, 27).

rant'anni ha davvero dell'inconcepibile. Mentre, ridotto il numero degli Ebrei emigrati dall'Egitto alla ragionevole proporzione di qualche diecina di migliaia di persone, si spiega benissimo che nei monumenti egiziani non si trovi speciale menzione di essi, ma siano rimasti confusi fra quelle orde di gente sire o semitiche che per tanto tempo prima invasero l'Egitto, e poi successivamente ne emigrarono. Si riduce quindi verosimile e molto concepibile ancora che quali orde nomadi abbiano vagato per un certo tempo nei deserti dell'Arabia prima di trovare stabili sedi; ma di questo secondo punto meglio a suo luogo.

Resta ora a darsi un cenno anche sul passaggio del mar Rosso. E chi voglia tenerlo come fatto miracoloso non ha bisogno di darsi a niuna ricerca nè di farne alcuno studio. Il mare si è diviso, gli Ebrei vi sono passati a traverso, gli Egiziani vi sono rimasti sommersi; perchè così ha voluto una forza e una intelligenza superiore, che può a suo piacere sospendere le leggi della natura. Chi tiene invece come cosa accertata e fuori di ogni discussione che nulla mai è avvenuto, nè può avvenire che non sia conforme al corso costante della natura, può spiegare la narrazione biblica in due modi. O è del tutto una leggenda senza alcun fondamento di vero; o ad un fatto realmente accaduto in certe ristrette proporzioni la leggenda stessa ha aggiunto in parte per fantasia popolare, in parte per quella poetica degli scrittori, tali circostanze da renderlo mar[illegible]ebbe, e soprannaturale. E in questa ipotesi, c[illegible]th, o Pi-

la più ragionevole, fa d'uopo cercare qualche spiegazione del fatto. Perciò è d'uopo esaminare l'itinerario dei figli d'Israel per sapere dove possa essere avvenuto ciò che la Scrittura ne racconta.

Gli Ebrei si sarebbero partiti da *Ra'amses* e sarebbero in prima giunti a *Succhoth* (XII, 37). Di qua avanzatisi avrebbero accampato in *Etham* all'estremità del deserto (XIII, 20), quindi tornati indietro si sarebbero fermati a *Pi-Hahiroth* fra *Migdol* e il Mare dinanzi a *Ba'al-Zefon*, dal qual luogo sarebbe avvenuto il passaggio del mar Rosso. L'identificazione di questi luoghi è lunga e minuta ricerca, nella quale archeologi, e geografi, e egittologi sono ben lungi dal trovarsi concordi, nè qui sarebbe opportuno scendere a una minuta disquisizione. Prenderemo per ciò a guida quello che pare aver dato intorno a questo punto gli ultimi risultati delle ricerche scientifiche, avvertendo però che potrebbero sempre nuove scoperte modificare queste conclusioni, che non mai possono darsi se non come provvisorie. Secondo il Naville adunque, come già abbiamo accennato, *Succhoth* non è nome di città, ma di un intiero distretto, *Thuku* dei monumenti Egiziani, nel quale distretto al tempo dell'*Esodo* non esisteva soltanto *Pithom*, ma erano ancora le fortificazioni che Ramessu II e il suo successore avevano eretto per trattenere gl'invasori asiatici.

Lo stesso pensa questo valente egittologo di *Etham*, e che corrisponda alla regione chiamata nei *Atima*, o *Atma*, o *Atuma* abitata da nomadi stori). *Migdol* non sarebbe la città di que-

sto nome a dodici miglia da Pelusio come vorrebbero lo Schleiden e il Brugsch, perchè questo luogo si trova sul Mediterraneo e non sul mar Rosso, e in tal caso la traversata del mare si ridurrebbe a quella della palude Sirbonide. Ma il nome *Suf* che vuol dire, è vero, *aligoso*, e potrebbe convenirsi a quella palude, non è mai dato nella Scrittura se non al mar Rosso; perchè dovrebbe egli avere qui tutt'altra applicazione? Inoltre poi, come a ragione osserva il Naville, se gli Ebrei nel partire da Ra'amses si erano tenuti lungi dalla via che gli avrebbe condotti nel paese dei Filistei, e perciò avevano piegato a mezzogiorno, ciocchè vuol dire verso il mar Rosso, come è supponibile che ritornassero di nuovo a settentrione per più di quaranta miglia, per ricadere così nella stessa via verso i Filistei, che appunto volevano evitare? Perciò Migdol che vuol dire *fortezza*, sarebbe stata una delle tante piazze forti erette dagli Egiziani sui confini del loro Stato, e l'Ebers e il Naville credono di poterla porre presso *Serapeum*. È vero che il mar Rosso nei suoi odierni confini non si estende tanto al settentrione, ma in una così remota età questo mare occupava una molto differente posizione. Non era in questo punto nè largo nè profondo; e precisamente, come dice la Scrittura, un impetuoso vento orientale poteva ridurlo a tale da passarlo a guado, se non a piede asciutto, come con colori poetici ci descrive l'epica narrazione della Bibbia.

Pi-hahiroth ossia il luogo di Hahiroth, sarebbe, secondo il Naville, lo stesso che Pikehereth, o Pi-

kereheth, di cui è fatta menzione ai tempi di Tolomeo Filadelfo, sebbene non se ne trovi anteriore memoria. E questa potrebbe essere una difficoltà contro a tale identificazione. Ma osserva il Naville che in generale i Tolomei, invece di edificare di nuovo, restauravano gli antichi luoghi, e poteva quindi Pikehereth esistere da tempo vetustissimo. In secondo luogo poi la parola *hahiroth* potrebbe avere il significato di *fattoria*, *luogo di pascolo* come infatti i LXX traducono in questo luogo il nome ebraico, tenendolo comune invece che proprio. Ba'al Zefon sarebbe stato posto sulla costa asiatica di quella estrema punta del mar Rosso. Così, conclude il Naville nello spazio fra il Serapeum e il Lago Tinsah, il mare era stretto, l'acqua non molto profonda, il vento orientale aprì il mare, e gl'Israeliti passarono.[1]

È questa, ne conveniamo, una spiegazione in gran parte congetturale; ma sono forse meno congetturali le altre, che urtano poi contro maggiori difficoltà? E si giungerà mai a una spiegazione che del tutto accertata possa intieramente appagare?

A quello che abbiamo fin qui esposto, si deve, secondo noi, ridurre ciò che di storico può rimanere della narrazione intorno al soggiorno degli Ebrei in Egitto, e al loro *Esodo:* l'avventurarsi a fissare maggiori particolari sarebbe, a nostro avviso, fare una critica non fondata sulla ragione, ma affidata solo a fantastici concepimenti.

---

[1] Opera citata, pag. 23-26.

Capitolo V

GL' ISRAELITI NEL DESERTO

Le vicende dei figli d' Israel dopo l'escita dall'Egitto sono raccontate dallo scrittore sacerdotale secondo un disegno preconcetto dal quale s' informa tutta la sua narrazione. Il popolo Ebreo si sarebbe costituito pienamente e regolarmente durante la peregrinazione nel deserto, massime per ciò che concerne il culto, che sarebbe divenuto fino da quel tempo il centro di tutta la vita ebraica. E centro non solo ideale, ma anche a rigor di termine topografico. Un tabernacolo destinato ad offrirvi i sacrifizi pubblici e privati, posto nel mezzo dell'accampamento, sarebbe stato quasi il soggiorno di Jahveh, che avrebbe posto il suo albergo fra il popolo da lui prediletto. Intorno a questo divino soggiorno si sarebbe accampata tutta la casta sacerdotale di Levi, divisa nelle sue tre famiglie dei Gheresho-

nidi, Qehatiti, e Merariti, ai tre lati occidentale, meridionale e settentrionale, mentre a levante avrebbero accampato Moshè, Aharon e i costui figli, destinati agli offici più alti del sacerdozio. A maggior distanza poi dal tabernacolo avrebbe accampato tutto il popolo, distinto nelle sue dodici tribù, tre per ogni lato, formando un esercito forte di più che 600,000 uomini, cui accompagnavano vecchi, donne, fanciulli con greggi, armenti e ogni sorta masserizie. Di tutta questa gente sarebbesi fatto due volte l'esatto censimento, e ogni tribù avrebbe avuto il suo capo (*Nasì*), e sarebbe stata ancora distinta nelle sue diverse famiglie. Sul tabernacolo appena eretto si sarebbe posata una nube meravigliosa, come segno della presenza divina, nube che nella notte appariva luminosa come fuoco. Il muoversi di questa nube sarebbe stato il segno dato da Dio che tutto l'accampamento doveva partirsi; e allora i Sacerdoti e i Leviti, secondo la parte ad ognuna delle loro famiglie dal jeratico regolamento attribuita, avrebbe smontato il mobile tabernacolo, mentre le tre prime tribù di Giuda, d'Issachar e di Zebulun si sarebbero messe in marcia, quindi dietro a queste si sarebbero mosse le due famiglie levitiche di Levi Ghereshonide e Merarita con una parte del Tabernacolo. Avrebbero quindi seguito le tribù di Reuben, di Shim'on e di Gad, e dopo questi i Qehatiti col rimanente del tabernacolo, che avrebbero cominciato a riedificare giunti alla successiva stazione.

Le altre sei tribù, Efraim, Menasshè, Binjamin, Dan, Asher e Naftalì avrebbero formato il secondo

corpo dell'esercito e la retroguardia. E come il muoversi della portentosa nube avrebbe dato il segno della partenza da una stazione; così il fermarsi della medesima nube avrebbe indicato il luogo, dove dovevano stanziare, e quivi come centro del nuovo accampamento erigere il tabernacolo. In questo modo così regolare, dal secondo anno dopo l'escita dell'Egitto, avrebbero peregrinato gli Ebrei nel deserto per trentanove anni, fermandosi in moltissime stazioni, dai confini dell'Egitto fino alle pianure di Moab presso le rive del Giordano di faccia a Jeriho (*Numeri*, II, III, IX, 15-23). Nel qual tempo Moshè oltre ad aver imparato da Jahveh come doveva edificarsi il tabernacolo, e averlo fatto edificare, avrebbe prescritto agli Ebrei tutti i riti del culto, concernenti i sacrifizii, le offerte, la purità delle persone, le feste, i cibi permessi e proibiti, e la costituzione del sacerdozio con i diritti e i doveri a questo concernenti. La parte narrativa che s'innesta nello svolgimento di questo jeratico concetto rimane arida e povera; ma non sì che alcuni racconti delle vetuste leggende non siano accolti dallo scrittore sacerdotale; e ora fa d'uopo vederli nel loro particolare svolgimento.

Nel piano di questa narrazione sacerdotale sta fra i principali obietti quello di dar conto preciso dell'itinerario degl'Israeliti dalla partenza dall'Egitto fino alle rive del Giordano; per conseguenza dopo il passaggio del Mar Rosso ci viene narrato che essi andarono per il deserto di *Shur* tre giorni senza trovare acqua. Quindi giunsero a un luogo

detto *Marà*,[1] giusto appunto perchè le acque ne erano amare, e di là a *Elim*, dove erano dodici fontane e molti palmizi (*Esodo*, XV, 22, 23, 27). Partitisi da Elim e giunti nel deserto di Sin un mese e mezzo dopo l'escita dall'Egitto, incominciarono a penuriare di viveri, e a mormorare contro Moshè e Aharon, dicendo che sarebbe stato meglio morire in un paese dove avevano carne e pane in abbondanza, piuttosto che trovarsi sfiniti dalla fame. A queste lagnanze i due fratelli opposero l'assicurazione che Dio avrebbe provvisto di cibo il suo popolo col dare la mattina la manna e col far venire la sera gran numero di quaglie. La manna sarebbe piovuta miracolosamente dal cielo in forma di gomma o resina, e nella quantità di un 'Omer[2] a testa; e si doveva raccogliere mattina per mattina, perchè al riscaldarsi del sole si liquefaceva. Miracolo sopra miracolo sarebbe stato quello che nel sesto giorno della settimana la quantità della manna si sarebbe trovata doppia; perchè nel settimo giorno, nel Sabbato, non si doveva escire a raccoglierne, e allora si sarebbe conservata incorrotta. Un 'Omer di questa manna doveva poi da Aharon essere posto in serbo dentro un paniere, per attestare a tutte le generazioni future di quale cibo si erano nutriti gli Ebrei nel deserto, durante quarant'anni (XVI, 1-3, 6-14, 15^{b}-

---

[1] Questa parola in ebraico significa *amarezza*.

[2] Questa misura, che secondo una nota interpolata nel v. 36 sarebbe stata il decimo dell'Efà, misura usata per i solidi, equivarrebbe a poco meno di 4 litri.

18, 21-23, 32-35).[1] Dal deserto di Sin i figli d' Israel partirono per accamparsi in Refidim (XVII 1$^{a, b}$), donde nel terzo mese si mossero di nuovo per fermarsi nel deserto di Sinai alle falde del monte di questo nome (XIX, 1, 2$^{a, b}$).

Sono d'accordo le varie fonti storiche a porre in questo punto la più importante rivelazione divina, per mezzo della quale sarebbero stati insegnati al popolo ebreo i principii fondamentali della legge; ma non poco ne diversifica in esse il contenuto. A nostra opinione, il decalogo è posto da tutte come rivelazione generale e compendiosa, di cui le successive leggi non sarebbero che l'applicazione e lo svolgimento; ma non è questa l'opinione dei più dei critici, i quali negano che dello scritto sacerdotale il decalogo abbia formato parte. Le ragioni per le quali a noi sembra che tale opinione non sia da accettarsi sono le seguenti: 1° Il fatto che lo scrittore sacerdotale è posteriore al profetico, e per conseguenza di un'età, nella quale la leggenda della

---

[1] I critici non sono concordi nell'assegnare alle varie fonti le parti del capitolo XVI dell'*Esodo*. Il Reuss arriva sino a giudicare impossibile la separazione esatta dei due elementi che lo costituiscono. Però come criterio fondamentale per distinguere in questo punto lo scritto sacerdotale dal profetico prevale con molta ragione il seguente: che quello sino dai primordii fa che gli Ebrei avessero nel deserto la manna e le quaglie, e questo invece da prima narra soltanto della manna, per parlare delle quaglie in altra occasione (*Numeri*, XI). (Cfr. KAYSER, *Das Vorexilische Buch* ecc., pag. 50-54; WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs*, pag. 547; DILLMANN, pag. 165.

rivelazione del decalogo sul Sinai aveva acquistato un' importanza così assoluta e così generale da non poterla omettere nella sua narrazione; 2° Che era intendimento dello scrittore sacerdotale d' istituire una legge religiosa, jeratica è vero e rituale, ma i cui principii secondo le idee ebraiche trovavansi ad ogni modo nel decalogo; e perciò è difficile supporre che l' avesse lasciato fuori del suo scritto; mentre ciò si spiega benissimo per altre leggi puramente civili, o morali, o anche religiose, ma religiose con ben altro intendimento; 3 Che la redazione del decalogo, quale è nel cap. XX dell'*Esodo*, si mostra di mano sacerdotale, se altro non fosse, pe rla ragione ivi assegnata del riposo del giorno settimo, connesso coi sette giorni della creazione (XX, 11). È vero che questa ragione potrebbe essere stata aggiunta dall' ultimo compilatore. Ma, considerando che nel decalogo del capitolo V del *Deuteronomio* è assegnata al riposo del Sabbato altra ragione, non sembra facile che l' ultimo compilatore abbia messo di suo questa contraddizione, se già non l'avesse trovata in una redazione antecedente. Cosicchè noi crediamo che anche lo scrittore sacerdotale abbia narrato la rivelazione del decalogo, sebbene la sua narrazione sia nell' ultima compilazione sparita dinanzi a quella di altre fonti, e solo sia rimasta la redazione del decalogo riaccomodata in parte secondo i suoi intendimenti.

Narrò inoltre questo stesso scrittore come Moshè fosse salito sul Monte Sinai, come vi fosse avviluppato dalle nubi in mezzo alle quali in forma di

fuoco luminoso apparve la gloria di Jahveh, e come vi rimanesse per quaranta giorni (XXIV, 15-18); durante i quali gli fu rivelato da Dio ciò che concerneva la costruzione del tabernacolo, la istituzione e la consacrazione della casta sacerdotale, e alcuni riti del culto.

Il tabernacolo (*Mishchan*) sarebbe stato un edifizio mobile di tavole di legno d'acacia sostenute da piedistalli d'argento, e ricoperte di cortine di stoffa di lino a varii colori, cioè giacintino, porpora e cremisi, ricamate a figure di cherubini. Avrebbe formato un quadrilatero di trenta cubiti di profondità e dieci di fronte, diviso in due parti, da una cortina (*Parocheth*) di eguale stoffa e disegno che le altre, sostenuta da colonne di acacia dorate. La parte interna, che occupava un terzo dello spazio, di là dalla cortina, sarebbe stato il Santissimo, dove si sarebbe dovuta conservare l'arca del patto. Questa sarebbe stata come una specie di cassa di legno di acacia dorata lunga due cubiti e mezzo, larga ed alta uno e mezzo. Ai quattro angoli quattro anelli d'oro avrebbero servito per infilarci le stanghe di acacia dorate, per poterla facilmente trasportare. Il testo dice che dentro l'arca doveva porsi la *testimonianza* (*ha'eduth*), parola che la tradizione ha interpretato per le due tavole della legge, ossia del decalogo.[1] Un coperchio d'oro, sopra al quale sa-

[1] Senza menar buona del tutto questa opinione tradizionale, non possiamo fare a meno di notare che apparisce molto arbitraria e priva di positivo fondamento quella di al-

rebbero sorti due cherubini dello stesso metallo avrebbe coperto l'arca, di sopra della quale Jahveh si sarebbe rivelato per far conoscere le sue volontà. L'ingresso nel Santissimo era conceduto soltanto al Magno Sacerdote.

La parte del tabernacolo di fuori dalla cortina formava il luogo santo, dove l'una di faccia all'altro erano una tavola d'acacia dorata per mettervi sopra i dodici pani propiziatorii dal lato di settentrione, e da quello di mezzogiorno un candelabro d'oro a sette candelieri, di lavoro molto artificioso. Dal candeliere di mezzo sporgevano quattro tazze, e tre da ognuno dei sei laterali per porvi l'olio, e tutti erano ornati con figure di pomi e di fiori.

Il tabernacolo si apriva dal lato di oriente con una porta formata essa pure di cortine. In esso entravano soltanto i Sacerdoti (*Chohanim*) per officiare, e i Leviti per i servizi inferiori del culto. La parte esteriore di questo edifizio era formata da un cortile di cento cubiti di profondità e di cinquanta di facciata, che aveva pure la sua porta dal lato di oriente. Questo era destinato a contenere il popolo. Quivi era l'altare di legno d'acacia coperto di rame, di forma quadra, di cinque cubiti di lato, e tre di altezza, destinato a offrirvi i sacrifici; come dentro il luogo santo dinanzi la cortina era l'altare dorato, quadro anch'esso, di un braccio di lato, e due brac-

---

cuni moderni, che vogliono nell'arca degli Ebrei si contenesse nei tempi più antichi una pietra meteorica, adorata come un feticcio (STADE, *Geschichte des Volkes Israel*, pag. 457).

cia di altezza, per bruciarvi il profumo. Il tabernacolo sarebbe stato coperto al di sopra da un triplice tetto di pelli di capra, di ariete, e di un animale detto *Taḣash*.[1] Il cortile pare che rimanesse scoperto.

Tanto il tabernacolo quanto il cortile formati di tavole e di cortine riunite fortemente da sbarre e ganci, facilmente si smontavano e si trasportavano, come pure gli altari e la tavola avevano agli angoli anelli per infilarvi le sbarre, e renderli agevolmente trasportabili. A questi principali oggetti si aggiungevano gli accessori, come sulla tavola tazze, bicchieri, coppe, crateri d'oro per le libazioni del vino, le offerte di farina, e simili. Al candelabro erano uniti smoccolatoi e forbici pure d'oro; e all'altare bacini di rame, pignatte, paiuoli, forchette e palette dello stesso metallo. Nel cortile poi fra la porta e l'altare era posta una gran conca di rame sopra una base del metallo medesimo per le abluzioni dei sacerdoti, ogni qual volta avessero dovuto officiare.

All'edificazione del Santuario era connessa la isti-

---

[1] Questa parola nella tradizione ebraica è spiegata *tasso*, le antiche versioni la intendono per una specie di colore. Parlandosi nel contesto di pelli di capra e di ariete, sembra più ragionevole che anche *Taḣash* significhi un animale. Molti dei moderni piuttosto che *tasso* intendono *foca* o anche *delfino*. (Cfr. EZECHIELE, XVI, 10). Il BÖTTCHER, propone che *taḣash* sia soltanto una più forte pronunzia di *Taish*, che significa *capro* (*Neue Aehrenlese*, pag. 32 e seg.). Il DELITZSCH, finalmente ravvicinando *taḣash* all'assiro *tahshu* vuole che si parli di pelli di montone o di castrato. (*Prolegomena eines neuen hebräisch-aramäischen Wörterbuchs zum alten Testament*, pag. 77-79).

tuzione della casta sacerdotale. Aharon ed i suoi figli l'avrebbero da prima costituita, e si sarebbe dovuta mantenere ereditaria nei loro discendenti; tutti gli altri Leviti non sarebbero stati a rigor di termini sacerdoti, ma soltanto ministri o inservienti del culto.

Dallo scritto sacerdotale apparirebbe che questo officio della tribù di Levi fosse stato istituito contemporaneamente all'edificazione del Tabernacolo (*Numeri*, III, 5-10), e che fossero presi in sostituzione dei primogeniti di tutte le altre tribù (ivi, 11-13). Ma in un frammento che ora trovasi nella presente compilazione del *Deuteronomio,* sebbene estraneo alla prima compilazione di esso (X, 6-9), si dice che i Leviti furono designati ministri del culto soltanto dopo la morte di Aharon. Tanta è la divergenza delle fonti originali anche sui punti di capitale importanza.

Comunque ciò siasi, insieme colla costruzione del tabernacolo sarebbe stato prescritto il vestiario dei sacerdoti. Per il capo di essi chiamato *Chohen Gadol*, *Sacerdote Magno,* l'abito constava di due parti principali, del dorsale (*Efod*), e del pettorale (*Ḣoshen*). Tanto l'uno quanto l'altro erano di una stoffa tessuta d'oro di color giacintino, di porpora e di scarlatto. Sulle due spallette dell'Efod erano due pietre d'onice, o secondo altri di berillo (*Shoham*), dove erano scolpite a sei a sei i dodici nomi delle dodici tribù. Sul pettorale erano disposti in quattro ordini dodici pietre preziose, sopra ognuna delle quali era scolpito uno dei medesimi dodici nomi. Si sa poi che

nell'interno del pettorale era posto un altro oggetto chiamato *Urim* e *Tummim,* parole che significano *Chiari e Perfetti,* che serviva agli Ebrei come d'oracolo; ma in che cosa quest'oggetto consistesse non fu mai con certezza definito. Al dossale andava sovrapposto un mantelletto tutto di colore giacintino, ai cui lembi erano posti pomi granati artificiali di varii colori, alternati di piccoli campanelli. Una cintura ricamata teneva alla vita questi abiti. Nel capo finalmente il Magno Sacerdote portava una benda con sopra un frontale d'oro, sul quale era scritto: *Santo a Jahveh.*

I Sacerdoti comuni vestivano una tonaca tenuta da una cintura, e una mitra sul capo.

Tanto Aharon, come Magno Sacerdote, quanto i suoi figli, come Sacerdoti comuni, avrebbero dovuto essere consacrati al loro officio mediante un sacrificio speciale offerto nel tabarnacolo; ma avrebbe officiato come consacratore lo stesso Moshè, quale inviato da Dio. La consacrazione avrebbe durato sette giorni.

L'officio da celebrarsi nel tabernacolo avrebbe dovuto consistere in due sacrifizii quotidiani, da farsi mattina e sera, di un agnello accompagnato da una offerta incruenta di fior di farina intrisa nell'olio, e una libazione di vino. Oltre a ciò dovevasi sull'altare d'oro bruciare due volte il giorno il profumo, quando la mattina Aharon avesse preparato i lumi del candelabro, e poi la sera gli avesse accesi. Il profumo era composto di storace, di unghia odorata, di galbano e d'incenso.

Un olio odoroso, nel quale entravano come aromi la mirra, il cinamomo, la canna aromatica, e la cassia, avrebbe dovuto servire ad ungere tanto gli arredi del tabernacolo, quanto le persone dei sacerdoti per consacrarli.

Come artefici direttori di tutti i lavori per il tabernacolo vennero designati Bezalel della tribù di Jehuda, e Oholihab della tribù di Dan. A mantenere poi le spese di questo culto in tal modo ordinato sarebbe stato imposto un testatico di mezzo siclo l'anno per ogni uomo, che avesse compiuto l'età di vent'anni, senza distinzione di stato. Queste prescrizioni, che si dicono da Jahveh rivelate a Moshè, sono conchiuse da un comando rigorosissimo per osservare il riposo del Sabbato, ponendovi come sanzione la pena capitale (*Esodo*, XXV-XXXI, 17).

Sceso Moshè dal Sinai avrebbe ripetuto gl'insegnamenti divini, incominciando appunto da questo precetto sul Sabbato; e ragion vuole che facesse così, perchè questo era imposto a tutti, e per ogni tempo, mentre l'edificazione del tabernacolo sarebbe stata cosa temporanea. Però appena annunziata anche questa, tutti si affrettarono a portare abbondanti offerte, acciocchè il luogo santo potesse presto erigersi. Vennero infatti eseguiti tutti i lavori, dei quali si dà nel testo scritturale una seconda volta minutissima descrizione, che può ragionevolmente stimarsi oziosissima.[1] E finalmente nel primo mese del secondo

---

[1] Secondo alcuni critici questa parte, dove si narra con inutile ripetizione l'edificazione del tabernacolo, sarebbe una

anno venne eretto il Tabernacolo, e vi posò sopra la nube portentosa, che avrebbe indicato, come abbiamo accennato, le stazioni e le partenze degli Ebrei. Il tabernacolo poi sarebbe stato riempito dalla divina maestà (XXXV-XL).

Non ci tratterremo qui ad esporre altri ordinamenti del culto rivelati da Jahveh a Moshè rispetto ai sacrificii e alle offerte (*Levitico*, I-VII); perchè altrove ne abbiamo tenuto apposito discorso.[1] Piuttosto, continuando la narrazione, diremo che Moshè consacrò Aharon e i suoi figli per l'officio di sacerdoti col rito che gli era stato prescritto, e in questa consacrazione sarebbero passati otto giorni (VIII, IX). Al termine dei quali due de' figli d'Aharon, avendo offerto nel Santuario un profumo non imposto dal rito, sarebbero stati colpiti da improvvisa morte: tremenda punizione per insegnare a tutti quanto doveva venerarsi il luogo santo, se anche un'offerta indebita era punita colla più grave delle pene (X, 1-7). Questo fatto avrebbe indotto a stabilire un giorno solenne di espiazione, nel quale soltanto il Magno Sacerdote avrebbe potuto introdursi nel luogo santissimo al di là della cortina (XVI).

Altro avvenimento che avrebbe dovuto ammaestrare sulla santità del nome divino è quello nar-

aggiunta di scrittore più recente. (POPPER, *Der biblische Bericht über die Stiftshütte*, pag. 84-104; KUENEN, *Historisch-kritisch Einleitung*, I, pag. 70).

[1] *La Legge del popolo Ebreo*, cap. IX.

rato di un Ebreo, ma nato da un Egiziano e da una Israelita, che avrebbe maledetto il nome ineffabile, e sarebbe stato quindi punito con la lapidazione (XXIV, 10-23).

Abbiamo qui registrato questo fatto, perchè in qualche modo logicamente si connette con quello dei due figli d'Aharon; ma non si può dire quando cronologicamente si vorrebbe che fosse avvenuto, perchè nella compilazione presente, anche ricongiungendo insieme l'interrotta narrazione dello scritto sacerdotale, il filo cronologico appare spesso molto intrigato. Tanto è vero che, secondo l'ordine del tempo, alla consacrazione dei Sacerdoti avrebbe dovuto seguire il racconto delle offerte, che si vuole fossero fatte per la dedicazione del Tabernacolo dai dodici capi delle tribù successivamente uno per giorno (*Numeri,* VII), cosicchè sarebbe stata una festa di dodici giorni; e invece ciò si narra con evidente confusione dopo il censimento del popolo. Oltrechè devesi osservare che fra le diverse parti dello scritto sacerdotale si mostra in questo punto una certa incongruenza. Nel primo capitolo dei *Numeri* (v. 4-16) si dice che i principi delle tribù sarebbero stati nominati nel secondo mese dell'anno secondo in occasione del censimento, e dal cap. VII gli stessi principi apparirebbero già eletti e costituiti nel loro grado nel giorno stesso, in cui Moshè avrebbe terminato di erigere il tabernacolo, lo che vorrebbe dire un mese prima. Di necessità è d'uopo qui ammettere, come in altri punti, che nello scritto sacerdotale sono state fatte delle aggiunte posteriori.

Nel medesimo tempo, e precisamente nel primo mese del secondo anno dall'escita dell'Egitto, alcuni che si trovavano in istato d'impurità avrebbero consultato Moshè sopra quello che essi avrebbero dovuto fare rispetto al sacrifizio pasquale. E per responso divino sarebbe stato loro comandato di aspettare un altro mese ad offrire quel sacrifizio; precetto che passò in rito perpetuo per tutti coloro che al tempo della pasqua si trovassero impuri (*Numeri,* IX, 1-14).

Nel secondo mese poi del secondo anno, sarebbe stato imposto da Jahveh a Moshè di fare il censimento del popolo, aiutato da Aharon e da dodici capi delle tribù, di cui si danno i singoli nomi. In questo censimento dovevano valutarsi soltanto gli adulti da vent'anni in poi. Il resultato del censimento dette 603,550 uomini, senza contare la tribù di Levi numerata separatamente; ma erano dodici le tribù, perchè separatamente valutate quelle di Efraim e di Menasshè, sebbene derivate tutte e due da un solo figlio di Ja'aqob. La più numerosa delle tribù apparirebbe quella di Jehudà di 74,600 uomini, la più piccola quella di Menasshè di 32,200 (*Numeri,* I). La tribù di Levi distinta nelle sue principali famiglie di Ghereshonidi, Merariti e Qehatiti avrebbe contato ventiduemila maschi dall'età di un mese in poi (III, 39). E la ragione del diverso modo di censimento sarebbe stata questa: che i Leviti come ministri del culto sarebbero subentrati ai primogeniti di tutte le altre tribù, e per conseguenza bisognava valutarli tutti. Trovandosi poi i primogeniti del ri-

manente popolo eccedere i Leviti di 273 persone, queste dovettero ai sacerdoti pagare come loro riscatto cinque sicli a testa; redimendo col denaro il servizio che avrebbero dovuto prestare ai sacerdoti, giacchè non avevano chi li sostituisse (vv. 44-51). Ma in quanto agli officii da doversi prestare nel tabernacolo i Leviti sarebbero stati numerati, secondo una legge, dall'età di trent'anni in poi (*Numeri,* IV, 3, 23, 39), secondo un'altra, dall'età di venticinque (VIII, 24). Ognuna delle famiglie avrebbe avuto speciali officii da disimpegnare, e i più importanti e più sacri, specialmente nello smontare, trasportare il tabernacolo e riedificarlo, sarebbero stati assegnati ai Qehatiti (IV).

Dopo il censimento, le diverse tribù, i Leviti, i Sacerdoti e con questi Moshè si sarebbero accampati intorno al tabernacolo, nell'ordine che già sopra abbiamo descritto. E a tutto quanto fino qui abbiamo esposto dopo l'escita dall'Egitto sarebbe bastato il tempo di un anno e cinquanta giorni, giacchè troviamo che nel ventesimo giorno del secondo mese del secondo anno l'accampamento al muoversi della miracolosa nube si sarebbe partito dal deserto del Sinai e fermato in quello di Paran (X, 11, 12).

Da questo luogo Moshè mandò esploratori nella Palestina per conoscere lo stato del paese, dodici esploratori, uno per ciascuna tribù (*Numeri,* XIII, 1-17[a]). I quali impiegarono in questa esplorazione quaranta giorni; ma ritornati dissero che il paese era di cattiva natura e dannoso agli abitanti (vv. 21, 25, 26[a], 32[a]). Per la qual cosa il popolo scorato, si dette a

lamentarsi e a mormorare contro Moshè e Aharon, manifestando il desiderio d'esser morti piuttosto in Egitto, o di perire alla peggio nel deserto. Soli fra gli esploratori fecero eccezione Chaleb della tribù di Jehudà e Jehoshua' di quella di Efraim, i quali lodavano anzi la terra di Chena'an come buona e fertile; ma il popolo non prestava loro fede, e per poco non gli avrebbe lapidati, se ad impedire l'insano attentato non fosse comparsa la gloria divina (XIV, 1, 2, 5-7, 10).

Questa mancanza di fede nelle promesse divine fu punita col condannare tutta quella generazione a morire nel deserto nel corso di quarant'anni: gli esploratori morirono subito di morbo improvviso, e solo fu fatta grazia a Chaleb e a Jehoshua', per non aver fatto causa comune con gli altri inviati, i quali avevano diffamato il paese da Dio promesso al suo popolo (vv. 26-29, 34-38).

In questi quarant'anni pochi sono i fatti che la narrazione sacerdotale ci ha tramandati.

Troviamo in prima l'insegnamento di alcune leggi concernenti il culto (XV, 1-31, 37-41), e la condanna alla lapidazione di uno che, raccogliendo legna, aveva trascurato il riposo del Sabbato (32-36).

Come avvenimento molto importante ci viene narrata la sollevazione di Qoraḥ, che nella compilazione presente è intrecciata con l'altra di Dathan e Abiram in tal modo da aver combinato in un fatto solo due tradizioni, che in origine erano fra loro bene distinte, tramandate da fonti diverse, e con intendimento differente (XVI).

Qoraḣ era un Levita, il quale non sopportava che Aharon e la sua famiglia fossero i soli elevati al sacerdozio (vv. 10, 11), mentre gli altri della tribù di Levi erano tenuti nel servizio del culto in un grado inferiore. Dathan e Abiram della tribù di Reuben non volevano invece tollerare la supremazia di Moshè (v. 13). La sollevazione di Qoraḣ rientra nel disegno dello scritto sacerdotale, l'altra appartiene alla narrazione profetica, di cui troviamo eco negli scrittori di questa scuola, senza che di Qoraḣ facciano menzione (cf. *Deut.*, XI, 6; Salmi, CVI, 17). Cosa che non sarebbe spiegabile, se Qoraḣ, come apparirebbe nella presente compilazione dell' *Hexateuco,* fosse stato il principale motore della stessa sommossa, di cui Dathan e Abiram avrebbero fatto parte. Per lo che teniamo conto ora soltanto del fatto di Qoraḣ, dell'altro parleremo a suo luogo.

Quest' uomo turbolento, poco disposto a fare una parte secondaria, sarebbe riescito a raccogliere intorno a sè duecentocinquanta uomini dei maggiorenti del popolo (XVI, 1[a], 2[b, c]) per sollevarsi contro Moshè e Aharon (v. 3). Tentato invano da Moshè di calmarli, dimostrando loro che pure a tutti i Leviti era stato assegnato un grado cospicuo fra il rimanente del popolo, sarebbero stati sfidati a presentarsi tutti coi loro turiboli dinanzi a Jahveh alla porta del Tabernacolo, e con questa specie di giudizio divino si sarebbe provato chi fosse l'eletto al sacerdozio.

La sfida fu accettata, la gloria divina apparve, e disse a Moshè e Aharon che si allontanassero da un popolo ribelle, che Dio avrebbe distrutto in un at-

timo; ma essi stessi intercedettero per il popolo, dicendo che non tutti dovevano perire, se un sol uomo peccava. Però il fuoco escì dalla presenza di Jahveh e consumò i 250 ribelli, che, usurpando l'officio sacerdotale, avevano osato di offerire sui loro turiboli il profumo (vv. 8-11, 16-22, 35), nello stesso modo che erano per minor colpa periti i due figli del sacerdote Aharon. E acciocchè per l'avvenire nessuno più ardisse di fare altrettanto, Moshè per ordine di Jahveh fece che El'azar figlio di Aharon togliesse dalle ceneri dell'incendio i duecentocinquanta turiboli, e curasse di farne delle lastre per coprire l'altare; così sarebbe rimasta del fatto una perpetua memoria, come avvertimento per distogliere qualunque dall'imitarne l'esempio (XVII, 1-5).

Ma il popolo continuò ad ammutinarsi contro Moshè e Aharon, accusandoli che facevano per loro alterigia morire il popolo. La gloria di Jahveh apparve alla porta del Tabernacolo, e minacciò anche allora di distruggere in un momento i contumaci; ma Moshè e Aharon intercedettero nuovamente. Cominciava la mortalità nel popolo; ma Aharon venuto in mezzo ad esso col turibolo del profumo, fece cessare la moria, che però aveva fatto già strage di ben 14,700 persone.

Fu dato quindi un altro portentoso segno per dimostrare che Aharon era il prediletto da Dio per l'officio sacerdotale. Tutti i capi delle tribù e con essi anche Aharon depositarono un bastone nel tabernacolo, inscrivendovi ciascuno il proprio nome. La domane si trovò che il bastone di Aharon era fiorito,

e aveva messo fuori germi come un mandorlo. Ognuno allora riprese il suo bastone; ma quello di Aharon fu lasciato come avvertimento perenne, affinchè cessassero le mormorazioni del popolo; il quale però continuò a lamentarsi che a torto la gente era fatta morire, non per altra colpa che di avvicinarsi al Tabernacolo per presentare a Dio delle offerte. Dimodochè lo scritto sacerdotale ci lascia qui l'impressione che non senza lunga e fiera lotta potè stabilirsi che l'officio sacerdotale fosse esclusivo in una sola famiglia (XVII).

S' insegnarono poi altri riti riguardo al culto, alle offerte e alle decime in vantaggio dei Sacerdoti e dei Leviti, e intorno alla purità delle persone (XVIII, XIX).

Erano arrivati intanto i figli d'Israel colle loro peregrinazioni al deserto di Zin, e si fermarono in Qadesh nel mese primo, non si sa di quale anno; ma verisimilmente, come indica poi il fatto che a breve distanza succede, verso la fine dei quarant'anni. Quivi penuriarono d'acqua, e mossero nuovi lamenti contro Moshè e Aharon; ma apparve, secondo il solito, la gloria divina, che, rivelandosi ai due fratelli, insegnò loro come dovessero da una rupe col mezzo della portentosa verga fare uscire acque sufficenti da appagare tutto il popolo. Non si sa bene, quale mancanza commettessero Moshè e Aharon nell'eseguire il comando divino, da essere condannati a morire anch'essi nel deserto. Questa colpa dei due capi del popolo ci rimane ignota; perchè qui il compilatore ha soppresso una parte della narrazione sacer-

dotale per meglio combinarla con l'altro documento; e, quando saremo ad esporre questo, vedremo come i fatti vi sono narrati. Ad ogni modo, anche secondo lo scritto sacerdotale, il luogo prese nome di *Acque della contesa* (*Me Meribà*), a cagione dell'ammutinamento del popolo colà avvenuto (XX, 1[a], 2, 3[b], 6, 12, 13).

Da Qadesh andarono nel monte di Hor ai confini del paese degl'Idumei, dove Jahveh disse a Moshè che Aharon era giunto alla fine della sua vita; ma prima che morisse lo spogliasse degli abiti sacerdotali, e ne rivestisse El'azar figlio di lui, consacrato in questo modo come successore. Il comando divino fu eseguito, e Aharon morì sulla vetta del monte, dalla quale discesero soltanto Moshè ed El'azar. Si accorse il popolo che Aharon non era più, e ne fece lutto per trenta giorni.

Dal monte Hor gl'Israeliti ripresero la via lungo il Mar Rosso per girare intorno all'Idumea, e di là si accamparono quindi in Oboth, e poi in 'Ijjè Ha'abarim ad oriente del territorio di Moab, donde spingendosi oltre verso occidente, si fermarono nelle pianure moabite presso il Giordano (XXI, 4, 10, 11; XXII, 1).

In questo luogo gl'Israeliti si trovarono fra molti popoli, affini sì di origine, ma che ne dovevano temere la vicinanza, e vedere di mal'occhio che tentassero di fermarsi stabilmente nella Palestina. Le diverse fonti storiche raccolte dal compilatore dell'*Hexateuco* raccontano in vario modo queste gare e inimicizie di popoli fratelli. Lo scritto sacerdotale

narra specialmente la inimicizia e la guerra degli Israeliti con i Midianiti. Ma questa narrazione non ci fu conservata nella sua integrità; perchè apparirebbe da ciò che è detto in altro luogo (XXXI, 16), che per il consiglio di *Bil'am* (Balaam) le donne Midianite avessero sedotto gli Ebrei a prestare culto al loro Dio Ba'al Pe'or, mentre nel capitolo XXV questo racconto è acefalo, e si fa confusione di due tradizioni storiche diverse, in una delle quali compariscono come seduttrici le Moabite (vv. 1-5); nell'altra invece si chiamano colpevoli i Midianiti, e contro questi soli si stabilisce di dover esercitare la vendetta (vv. 6-19). Tanto più ciò appare manifesto in quanto il racconto, quale oggi lo abbiamo nella presente compilazione, procede in questa maniera.

Gl'Israeliti si accampano in Shittim, e cominciano a fornicare con le donne moabite, che gl'invitano a sacrificare al loro Dio Ba'al Pe'or, prestandogli l'infame culto della prostituzione. Jahveh si sdegna di questa profanazione, e comanda a Moshè di appiccare i capi del popolo che ne erano colpevoli, comando che Moshè trasmette ai giudici (vv. 1-5). Ma qui tutt'a un tratto la scena cambia. Un Israelita si accoppia in pubblico con una Midianita, alla vista della quale enormità, Pineḥas figlio del Sacerdote El'azar mosso da zelo religioso, dato di piglio a una lancia, trafigge nel dorso l'Israelita, passandolo fuor fuori insieme con la sua druda. Allora cessa la mortalità mandata da Jahveh come punizione, della quale erano rimasti vittime 24,000 uomini (vv. 6-9).

Ma nella prima parte del racconto le seduttrici

sono Moabite e non Midianite; non si parla di mortalità mandata da Jahveh come provvidenziale gastigo, ma di pena da doversi infliggere con mezzi umani; non convengono adunque insieme queste due parti come principio e continuazione di un solo racconto. Bensì la prima parte segue la tradizione accolta dallo scrittore profetico, che, come vedremo a suo luogo, si trattiene a lungo sulle relazioni fra Moab e Israel; la seconda parte è dello scrittore sacerdotale, che attribuisce l' infame culto prestato dagli Israeliti a Ba'al Pe'or ai mali consigli di Bil'am e alle seduzioni delle donne Midianite. Il principio però di questo racconto fu soppresso dal compilatore, e a noi bisogna supplirlo congh ietturalmente nel modo che abbiamo indicato.

Pinehas avrebbe acquistato presso Dio grandissimo merito per la crudele religiosa vendetta da lui eseguita, e come premio ne avrebbe ottenuto per mezzo di Moshè la promessa che per patto eterno si sarebbe mantenuto ereditario in lui e nei suoi discendenti il primato del sacerdozio.

Il nostro scrittore poi ci ha tramandato anche il nome dei due peccatori, che avrebbero appartenuto tanto l' uomo quanto la donna alle principali famiglie del loro popolo, essendo l' uno Zimrì di famiglia principesca nella tribù di Shim'on, e l' altra Chozbì figlia di Zur uno dei maggiorenti fra i Midianiti.

Jahveh impose a Moshè che contro a questa gente si pigliasse vendetta per il male cagionato ad Israel (vv. 10-19); ma prima si doveva fare il

nuovo censimento del popolo, essendo giunto il termine dei quarant' anni, ed estinta tutta la generazione che non doveva oltrepassare il Giordano. In questo secondo censimento Moshè fu coadiuvato da El'azar, come nel primo era stato coadiuvato da Aharon, e si ebbe per resultato una diminuzione di 1770 uomini. Inoltre la proporzione fra le tribù avrebbe non poco differito, trovandosene alcune considerevolmente diminuite, altre per lo contrario aumentate.[1] Questo censimento sarebbe stato fatto con lo scopo principale che dovesse servire per la divisione della terra di Chena'an nelle varie tribù, secondo il numero delle famiglie e delle persone. Perciò non vi sarebbero stati compresi i Leviti, i quali esclusi dal possesso dei terreni, perchè avevano le

---

[1] Le cifre del primo censimento confrontate con quelle del secondo possono vedersi nel seguente prospetto:

1°		2°
46500 +	Reuben	43730 +
59300 +	Shim'on	22200 +
45600 +	Gad	40500 +
74600 +	Jehudà	76500 +
54400 +	Issachar	64300 +
57400 +	Zebulun	60500 +
40500 +	Efraim	32500 +
32200 +	Menasshè	52700 +
35400 +	Binjamin	45600 +
62700 +	Dan	64400 +
41500 +	Asher	53400 +
53400 =	Naftalì	45400 =
603500		601730

rendite del culto, sarebbero stati numerati a parte, e avrebbero dato un numero di 23,000 maschi, dall'età di un mese in poi, con aumento di mille sul primo censimento (XXVI).[1]

Sarebbe sorta allora una quistione di diritto successorio, perchè si era trovato che nella tribù di Menasshè un certo Zelofḥad era morto senza figli maschi, lasciando solo cinque figlie, alle quali i collaterali del padre contestavano l'eredità. Queste donne portarono la loro causa dinanzi a Moshè, che dopo aver consultato Jahveh, proferì il principio di diritto che, in mancanza di successori maschi, le figlie debbano precedere i collaterali.

Compiuti intanto i fatali quarant'anni della peregrinazione nel deserto, anche Moshè doveva morire; e Jahveh glie lo annunziò, dicendogli che si disponesse a salire sopra uno dei monti 'Abarim, donde avrebbe potuto vedere parte della terra promessa, per quindi riunirsi ai suoi defunti. Ma prima dell'estremo passo doveva ancora compiere altri atti importanti; e innanzi a ogni altra cosa designare come suo successore Jehoshua', e a tale officio consacrarlo

---

[1] Ad opinione dei più valenti critici i vv. 8-11 in questo capitolo sarebbero una interpolazione che il redattore avrebbe aggiunto di suo, o tolto dalle sue fonti profetiche. Difatti questi versi interrompono quella perfetta corrispondenza che si trova in questo capitolo nel singolo censimento di ogni tribù, e si riportano a fatti che non sono compresi nella narrazione dello scrittore sacerdotale. Di più il compilatore ha riunito qui, come altrove, in un solo fatto le due leggendarie sommosse di Qoraḥ, e di Datan ed Abiram.

alla presenza di El'azar sommo sacerdote, e di tutto il popolo; cosa che Moshè eseguì (XXVII).

Un' impresa poi che Moshè non avrebbe lasciata al suo successore, ma per comando divino avrebbe compiuto prima di morire, sarebbe stata la guerra di vendetta contro i Midianiti per aver sedotto gli Ebrei a prestare culto al loro Dio *Ba'al Pe'or*. Sarebbero stati scelti dodici mila uomini, mille per ciascheduna tribù, e comandati da Pinehas sarebbero andati ad assalire il nemico. Con facile vittoria avrebbero ucciso tutti i maschi, fra cui Bil'am primo autore del malvagio consiglio; avrebbero predato le donne, i bambini e ogni avere, e le città e le case date al fuoco. La preda sarebbe stata portata nell'accampamento nelle pianure moabite, dove Moshè si sarebbe in prima sdegnato con i capitani delle schiere, per avere lasciato in vita le donne; mentre esse erano state, se non le principali autrici, certo il principale stromento del misfatto. Ordinò quindi che tutte fossero poste a morte, eccettuate le vergini, perchè senza colpa; ma, sebbene innocenti, fossero uccisi tutti i maschi, ancorchè bambini. Si passò quindi alla divisione della preda, che era abbondantissima, e ne fu data metà a quelli che avevano combattuto, e l'altra metà fu distribuita fra tutto il resto del popolo (XXXI). La conquista delle terre dei Midianiti dette occasione allo scrittore sacerdotale di raccontare a suo modo, come le tribù di Reuben e di Gad, e anche parte di quella di Menasshè, cioè i Ghil'aditi, si stabilissero a oriente del Giordano. Ma anche questa narrazione è nella

presente compilazione intrecciata con quella parallela di altre fonti. Fatto sta che i componenti di queste tribù avrebbero chiesto a Moshè la cessione fino d'allora dei paesi conquistati, adducendo la moltitudine delle loro famiglie e delle loro gregge, e l'avrebbero ottenuta, promettendo di combattere a fianco dei loro fratelli, quando questi passassero il Giordano alla conquista della terra dei Chena'aniti (XXXII).[1]

Condotti gli Ebrei fino alle rive del Giordano, il nostro narratore fa un epilogo di tutte le stazioni, nelle quali si erano accampati dalla partenza da Ra'amses, e ne troviamo alcune di cui nella narrazione non aveva fatto parola; ma non è prezzo dell'opera qui fermarsi ai particolari di questo itinerario (XXXIII, 1-39, 41-49).

Moshè descrisse ancora i confini del paese che doveva conquistarsi, nominò i dodici principi uno per tribù che insieme col sacerdote El'azar e Jehoshua' avrebbero dovuto presiedere alla divisione della terra (XXXIV), stabilì che i Leviti avessero 48 città per loro abitazione, con un sobborgo di due mila cubiti per lato, e che si destinassero sei città, tre delle quali all'oriente e tre all'occidente del Giordano per asilo degli omicidi involontari (XXXV). Secondo poi la narrazione contenuta nella parte proe-

---

[1] Una parte di questo capitolo spetta, come abbiamo avvertito, allo scritto profetico; ma non è tanto facile in questo punto distinguere le diverse fonti; perchè il compilatore combinandole le ha in parte modificate, e in parte vi ha aggiunto di proprio.

miale del *Deuteronomio* (IV, 41-43), Moshè stesso avrebbe destinato le tre città d'asilo all'oriente del Giordano.

Quando finalmente pareva che tutti gli atti della sua vita fossero compiuti, la decisione di diritto successorio già da lui data, aprì l'occasione a un'altra disputa. Stabilito che le figlie di Zelofḥad fossero eredi della parte della terra dovuta a loro padre, se esse si fossero maritate con uomini di altra tribù, quella di Menasshè, cui esse appartenevano, ne sarebbe stata privata; e così la parte assegnata a una tribù sarebbe venuta a diminuire, e a crescere per lo contrario quella di altre. Moshè accolse questo giusto reclamo, e stabilì che le figlie di Zelofḥad, come eredi della terra assegnata alla loro famiglia, non potessero unirsi in matrimonio se non con uomini della loro stessa tribù. Con questa disposizione si sarebbero chiuse le leggi date da Moshè al popolo nelle pianure di Moab, che formerebbero la seconda legislazione dopo quella data in vicinanza del Sinai (XXXVI). E finalmente impostogli da Jahveh di salire nei monti ʻAbarim sulla vetta del Nebò per ivi morire, avrebbe veduto di colà una parte della terra promessa, e vi sarebbe morto in età di centovent'anni, mantenendo sempre la salute giovanile, la medesima acutezza di vista e freschezza di corpo. I figliuoli d'Israel ne avrebbero fatto lutto per trenta giorni, e avrebbero riconosciuto volentieri l'autorità di Jehoshuaʻ, come d'uomo sapiente e consacrato da Moshè a essergli successore (*Deut.*, XXXII, 48-51; XXXIV, 1-3, 7-9).

Esposta in questo modo la storia degl'Israeliti dall'escita dell'Egitto fino alla morte di Moshè, ci è d'uopo rifare di nuovo il cammino percorso, prendendo invece a guida l'altro documento storico da noi detto profetico. Il quale incontrasi in molti punti con quello sacerdotale, e sopra questi sorvoleremo più lievemente; ma in molti altri se ne allontana, e qui più a lungo, come è d'uopo, ci tratterremo.

Notiamo in primo luogo che nello scritto profetico nemmeno la storia delle peregrinazioni nel deserto è piegata come nell'altro a un piano preconcetto: ma è veramente una raccolta di antiche leggende che da molto tempo dovevano essere sparse tra il popolo, e solo si può dire che da queste stesse leggende si traggono spesso insegnamenti religiosi e morali, diretti a condurre gl'Israeliti all'obbedienza della legge di Jahveh, che non è però la stessa di quella contenuta nel codice sacerdotale. Della qual cosa ci offre subito esempio il primo racconto dopo la partenza dalle rive del mar Rosso.

Giunti a Marà dove, come già abbiamo visto, le acque non erano bevibili perchè amare, mormorano contro Moshè, il quale fa preghiera a Jahveh, e ne ottiene che per mezzo di un albero gettato nelle acque queste divengano potabili. Qui Jahveh avrebbe incominciato a dare le leggi al popolo per metterlo a prova, e lo avrebbe avvertito che, se avesse ascoltato la sua voce, ed operato il retto, obbedendone i comandi, ed osservandone gli statuti, sarebbe stato libero da tutti i mali che aveva veduto affliggere l'Egitto (*Esodo*, XV, 24-26).

Il racconto sulla caduta della manna, che doveva servire di cibo agl'Israeliti mancanti nel deserto di altro mezzo di nutrirsi, ci è stato conservato nelle fonti profetiche molto più frammentato che non nell'altro documento (XVI, 4, 5, 15[a], 22[a], 24-31); perchè così conveniva nella combinazione che ne ha fatto il compilatore. Però oltre distinguersi dalla narrazione sacerdotale, per fare menzione, come già avvertimmo, solo della manna e non delle quaglie, è da notarsi che lo scritto profetico intende di dare l'etimologia del nome Manna dalla parola ebraica *Man* (*che cosa?*); perchè gl'Israeliti ignorando che cosa fosse, lo avrebbero con quella parola domandato l'uno all'altro, e la parola interrogativa sarebbe poi rimasta come nome (15, 31).

Arrivati in Refidim penuriarono di nuovo d'acqua, e nacque un ammutinamento del popolo contro Moshè, che ricorse a Dio, e ne ebbe comando di percuotere con la sua taumaturga verga una rupe, dalla quale abbondanti acque sarebbero scaturite. Difatti così avvenne, e quel luogo sarebbe stato chiamato Massà e Meribà (*Prova* e *Contesa*), perchè il popolo avrebbe messo a *prova* la potenza divina, e sarebbe venuto a *contesa* con Moshè (XVII, 2[c]-7). Abbiamo già veduto che, secondo la narrazione sacerdotale, il nome di *acque della contesa* sarebbe stato imposto ad un altro luogo, quando gli Ebrei altra volta, penuriando d'acqua si sarebbero novamente sollevati. Non è difficile che la mancanza d' acqua si sia ripetuta più volte nel deserto, e che nella tradizione popolare il nome simbolico e mnemonico del fatto sia stato

applicato ora all'uno ora all'altro dei luoghi, dove era avvenuto.

Intanto si trovarono gl'Israeliti vicino alla nomade tribù degli Amalechiti, che all'improvviso gli assalì. E qui comparisce ad un tratto come eroe e duce Jehoshua', di cui non è fatta prima nessuna menzione. A lui affidò Moshè di fare una cerna dei migliori per combattere il nemico; e mentre egli salito in vetta alla collina e assistito dal fratello Aharon e da un maggiorente del popolo chiamato Ḥur pregava Dio, Jehoshua' sconfisse gli Amalechiti. Ma questa vittoria non parve sufficiente, si giurò vendetta contro quelli che gli avevano senza ragione assaliti, e si stabilì con giuro solenne di dovere distruggere la gente di 'Amaleq (vv. 8-16). Giuro che in forma di ammonimento è ripetuto anche nel *Deuteronomio* (XXV, 17-19), il cui autore aveva certo innanzi a sè lo scritto profetico. A suo luogo poi vedremo ciò che debba giudicarsi di questa nimicizia a morte fra Amalechiti ed Ebrei.

Pare che questi non fossero tanto lontani con le loro peregrinazioni nemmeno dalla tribù di Midian, donde Moshè aveva preso moglie; e secondo altra narrazione l'avrebbe portata con sè in Egitto, quando vi sarebbe ritornato (v. sopra a pag. 162). Ma qui narrasi invece che Itrò suocero di Moshè va a trovarlo, e gli riconduce moglie e figli da lui lasciati, quando era ritornato in Egitto. Inoltre Itrò godè molto di vedere il genero a capo del popolo liberato dalla schiavitù egiziana, festeggiò il lieto evento con sacrificii a Elohim, e con un sacro convito.

Quando poi vide che Moshè troppo si affaticava a fare egli stesso ragione in tutte le contese che sorgevano fra le persone del popolo, lo avrebbe consigliato a delegare per le cause di minor importanza il potere giudiziario ai più meritevoli per virtù e per senno, ed eleggere tanti decurioni, pentecontarchi, centurioni, e chiliarchi. Consiglio che Moshè avrebbe eseguito, dopo di che Itrò se ne sarebbe tornato al suo paese (XVIII). Nella parte proemiale del *Deuteronomio* si dà invece all' istituzione di questi magistrati origine alquanto differente. Il suocero di Moshè non vi sarebbe entrato per nulla, nè egli nè altri avrebbero dato siffatto consiglio a Moshè; ma questi stesso mosso dal vedere il popolo troppo moltiplicato, sicchè non poteva da sè a tutto supplire, avrebbe pensato di eleggere questi magistrati, dopo avere consultato il popolo, che se ne sarebbe mostrato contento (*Deut.*, I, 9-18).

Partito Itrò, gl'Israeliti si avvicinarono al monte Sinai, dove avvenne la più solenne rivelazione di Jahveh, che insegnò prima il Decalogo, poi le leggi più importanti relative al culto e al vivere civile, che costituiscono secondo molti dei critici il così detto *Libro del Patto*, e per noi il *Primo Codice*[1] (XIX, 2^b; XXIII). Ma ad ogni modo si stabilì dopo questa rivelazione un patto fra Jahveh e il popolo, a sancire il quale si offrì un sacrifizio, dove officiarono i giovani di tutto il popolo, e apparve nella sua magnificenza la gloria di Jahveh. La rivelazione

[1] *La Legge del popolo Ebreo*, cap. V.

orale però non bastava, e Dio comandò a Moshè di salire di nuovo sul monte per riceverne le tavole di pietra, sulle quali le leggi fossero scolpite.

Per il tempo che Moshè sarebbe rimasto sul Sinai, Aharon, Ḥur e gli anziani avrebbero governato il popolo (XXIV, 1-15). Le tavole della legge furono consegnate da Jahveh a Moshè (XXXI, 1-8); ma nel frattempo, parendo al popolo che questi troppo a lungo indugiasse, ritornò alle sue tendenze idolatriche, e costrinse Aharon a edificargli un' imagine di bue d'oro, al quale prestò culto con sacrifizi e conviti, come al Dio che l'avesse liberato dall'Egitto. Jahveh avvertì Moshè del deviamento del popolo, e sdegnato minacciò di distruggerlo, promettendogli di fare lui solo capo di altra grande nazione; ma cedette poi alle intercessioni di lui, e desistè dal proponimento di una totale distruzione (XXXII, 1-14).

Moshè quindi scese dal monte seguìto da Jehoshua', avendo con sè le tavole della legge, che si dicono incise per opera stessa di Elohim. Al sentire delle voci romorose, non sapevano che cosa pensare; quando poi videro il bue d'oro e le feste che intorno gli si facevano, Moshè lasciò cadere e rompersi le tavole della legge. Si sdegnò con Aharon per avere acconsentito alle male voglie del popolo, e radunati i Leviti che erano rimasti fedeli a Jahveh, li fece armare per punire i ribelli, dei quali furono uccisi circa tremila uomini. La strage doveva esser fatta senza alcun rispetto a legami nè di sangue nè di amicizia: funesto esempio e funesta consacrazione delle terribili guerre religiose.

Il giorno dopo Moshè, fatto più mite, fece conoscere al popolo il grande peccato che aveva commesso; ma promise d'intercedere per loro appo Jahveh, al quale disse di cancellare anche lui dalla vita, se non dovesse perdonare gl'Israeliti del loro peccato. Al che Jahveh rispose che solo i peccatori dovevano perire; ma pure continuasse a condurre il popolo verso la terra promessa (15-35), che avrebbe con loro mandato il suo angelo a cacciarne quei popoli che allora l'abitavano, ma egli stesso, la stessa presenza divina non sarebbe più andata in mezzo al popolo, perchè lo aveva conosciuto troppo pervicace (XXXIII, 1-3).

Questa credenza manifestata dallo scrittore profetico che Jahveh stesso potesse soggiornare in mezzo al popolo, e a volte di fatto vi soggiornasse, non è diversa in sostanza da quella espressa dallo scrittore sacerdotale che la presenza divina stesse nel Tabernacolo sui Cherubini dell'arca. E sì l'un modo che l'altro di significarla dimostrano come fosse popolare un concetto di Jahveh molto antropomorfico, molto ristretto, e ben lontano da quello di un Dio del tutto spirituale, da quello dell'Infinito al di fuori e al di sopra di tutte le condizioni mondane. Siamo ancora insomma molto lontani dal concetto che aveva della Divinità il secondo Isaia, quando diceva che appena i cieli ne formano il trono, e la terra lo sgabello; sicchè nessun tempio mondano potrebbe contenerlo (LXVI, 1). Ma gli Dei popolari sono sempre così, e l'infinito, l'assoluto, sono concetti filosofici, a cui si giunge con la riflessione e con l'astrazione, elaborando le

primitive imagini religiose; non ne sono in verun modo nè il punto di partenza, nè il principio fondamentale. Tanto è vero che gl'Israeliti si rattristarono al funesto annunzio che non più Jahveh si sarebbe trovato in mezzo a loro, e in segno di lutto si spogliarono dei loro adornamenti. Ma Jahveh ad ogni modo avrebbe continuato a rivelarsi direttamente a Moshè, il quale perciò pose la sua tenda di fuori dall'accampamento; tenda che fu chiamata *Ohel Mo'ed*, cioè *Tenda del convegno*, come lo scrittore sacerdotale chiama il Tabernacolo. Ma sarebbe stato in questa tenda che Jahveh si sarebbe rivelato a Moshè, e il popolo da lungi si sarebbe fermato ad adorare. Soli ad avere ingresso in questo sacro padiglione sarebbero stati Moshè e Jesoshua' (vv. 4-11).

Ognuno vede quanto questa tradizione sia diversa da quella di un Tabernacolo posto nel centro dell'accampamento, dove Jahveh avrebbe soggiornato, e si sarebbe rivelato per far conoscere la sua volontà. Ma di ciò meglio a suo luogo.

Moshè però non era contento di queste rivelazioni, voleva sapere chi degli esseri soprammondani Jahveh avrebbe mandato per accompagnare il popolo ebreo, e di più voleva acquistare proprio cognizione della presenza di Jahveh, vederlo insomma faccia a faccia. Ma Jahveh gli risponde che questo non poteva concedersi a nessun mortale; che però Moshè fosse stato in certo luogo dritto sopra una rupe, e Jahveh gli sarebbe passato dappresso, tenendogli le mani sopra, per impedirgli di vederne l'aspetto; ma le avrebbe ritirate, acciocchè ne potesse vedere il tergo (vv. 12-23).

Molto è stato escogitato da teologi e interpreti per dare a queste espressioni intendimento spirituale e filosofico: noi lo crediamo tempo e ingegno sprecato. Il narratore profetico non si è elevato al disopra di un concetto quanto mai antropomorfico della Divinità; il Jahveh degli Ebrei è in questa parte del V. T. un Dio come tanti altri imaginati dai popoli antichi; gli sono attribuiti viso, e mani, e tergo nel senso proprio, e le interpretazioni che tentano di dare a siffatte espressioni altro significato possono essere lodevoli per il fine a cui mirano, ma certo non ottengono quello di dare alle parole della Scrittura il vero loro senso. Il quale, in questo come in altri luoghi, è soltanto che i mortali erano indegni di vedere Jahveh nella faccia; perchè di una maestà troppo superiore a ogni umana condizione, e solo i migliori potevano essere onorati di vederlo alle spalle. Concetto però che è in contraddizione con altri passi, dove si dice che solo Moshè fra tutti gli uomini potè vedere Jahveh e parlargli faccia a faccia. Cosa che proverebbe come qui abbiamo un frammento derivato da altra fonte e combinato nella narrazione profetica. Questa rivelazione di Jahveh a Moshè avvenne sul monte Sinai allo scopo di consegnargli altre due tavole della legge in vece delle prime, che erano state rotte.

Nel medesimo luogo furono dati da Jahveh altri avvertimenti religiosi e rituali, che in parte ripetono quelli della prima rivelazione. Moshè stette sul monte altri quaranta giorni, al termine dei quali ne discese; ma così pieno del Nume che lo aveva ispirato, da

averne il volto in tal modo risplendente, che niuno più ne poteva sostenere la vista, ed era necessario che si velasse per poter parlare col popolo (XXXIV).[1]

Tutte queste cose avvenivano mentre gl' Israeliti erano tuttora presso il monte Sinai, dal quale sul punto di partirsi, Moshè domandò al suo cognato Ḣobab[2] di non abbandonarli; ma di esser loro di guida fino al luogo indicato da Jahveh come terra da conquistarsi, e lo avrebbero di questo servigio ri-

[1] In tutto questo racconto dell'adorazione del bue d'oro, e dei fatti che ne conseguono certo sono fuse insieme per lo meno due fonti diverse come si prova in ispecie dalla poca coerenza dei vv. 15-20 del capitolo XXXII con ciò che precede; perchè in questi si mostra Moshè ignaro di ciò che era avvenuto durante la sua assenza, mentre nei versi che precedono, Dio stesso glie lo avrebbe fatto sapere. Peraltro le due fonti sono nella compilazione presente così intrecciate, che crediamo molto difficile esattamente distinguerle e per il nostro assunto non è necessario. Intorno poi al preteso decalogo del cap. XXXIV già abbiamo altrove manifestato la nostra opinione. (*La Legge del Popolo Ebreo*, pag. 80-86).

[2] Altri credono che *Ḣobab* fosse il suocero stesso di Moshè detto altrove, come abbiamo visto, ora *Re'uel*, ora *Itrò*. Per non moltiplicare, senza bisogno, le incoerenze della narrazione biblica, seguiamo la Vulgata e alcuni dei moderni che qui e nel passo parallelo dei *Giudici* (IV, 11), traducono *cognato*. La parola ebraica *Ḣothen* può come γαμβρός in greco significare tanto *suocero*, quanto in significato più esteso ogni *affine*. Vedasi da ciò quanto sia debole l'argomento del BRUSTON che dal nome di *Ḣobab*, dato al suocero di Moshè, vuol trovare una prova per concludere che fra le fonti della narrazione biblica si devono distinguere due diversi Jehovisti. (*Revue de Théologie et de Philosophie*, Lausanne, 1885, pagina 5).

compensato. Sulle prime Ḣobab avrebbe rifiutato, dicendo che voleva ritornarsene in patria; ma sembra che alle insistenze di Moshè, e alle promesse che gli avrebbero fatto parte del bene che Dio avrebbe concesso agli Ebrei, abbia finalmente ceduto (*Num.,* X, 29-32). E diciamo sembra, perchè in questo luogo non è detto quale risoluzione prendesse Ḣobab dopo le reiterate istanze del cognato; ma da altri luoghi del V. T.[1] resulta che la tribù di questi congiunti di Moshè si fosse fermata nella Palestina non lungi dagl' Israeliti. È poi da osservarsi che secondo altra narrazione poco sopra esposta (pag. 222) Itrò suocero di Moshè, dopo una visita al genero, se ne sarebbe tornato in casa sua, e qui troviamo tuttora presso gl' Israeliti il cognato Ḣobab. È vero che suocero e cognato sono due persone diverse, e l'uno poteva essere partito, l'altro invece essere rimasto; ma piuttosto che di un singolo individuo, qui, come altrove, è da intendersi di tutta la tribù degli affini di Moshè. La quale in questo, come in altri luoghi del Pentateuco, ci è rappresentata come Midianita, e altrove (*Giudici,* I, 16; IV, 11) vien detta invece Qenita, e per di più, secondo un passo del libro di Samuel (1°, XV, 6) avrebbe abitato fra gli Amalechiti. Come gente nomade avrebbe potuto cambiare soggiorno, e trovarsi ora nell'uno ora nell'altro paese; ma la menzione delle due diverse origini Midianita e Qenita dimostra che anche intorno alla gente cui apparteneva la moglie di Moshè vigevano varie tradizioni.

---

[1] *Giudici,* IV, 11; 1° *Samuel,* XV, 6.

Accompagnati adunque, per quanto sembra, da questa guida, i figli d'Israel si partirono dal Sinai, e camminarono per tre giorni seguendo l'arca di Jahveh, che si moveva dinanzi a tutti. Anche qui si parla di nube miracolosa che stesse sopra l'accampamento durante il giorno; ma non abbiamo, come nello scritto sacerdotale, una descrizione così regolare delle partenze e delle stazioni.

Si parla poi, cosa importantissima, soltanto dell'arca, la quale avrebbe dato il cenno del partire e del fermarsi, nè si fa menzione per nulla del Tabernacolo. E difatti se l'arca fosse stata dentro il Tabernacolo, come avrebbe potuto essa dare il cenno della partenza? Però, secondo lo scritto sacerdotale, era la nube che stava sul Tabernacolo la prima a muoversi, non l'arca. Invece, secondo la narrazione profetica, sarebbe stata l'arca la prima a muoversi, e a fermarsi. E Moshè prima d'ogni partenza avrebbe detto: « Sorgi, Jahveh, e si disperdano i tuoi nemici, e fuggano i tuoi avversarii dinanzi a te. » Ad ogni nuova stazione avrebbe pregato: « Torna, Jahveh, tra le miriadi delle migliaia d'Israel (X, 33-36).

In questa sua peregrinazione verso la terra di Chena'an il popolo era scontento, e si lamentò della sua trista condizione; dei quali lamenti sdegnato Jahveh, mandò sull'accampamento un fuoco divoratore. Spaventatone il popolo, si raccomandò a Moshè, che pregò Jahveh in modo che il fuoco si estinse. Da questo fatto quel luogo avrebbe avuto nome di *Tab'erà, incendio* (XI, 1-3. Cf. *Deut.*, IX, 22).

Ma tale portentoso castigo non avrebbe trattenuto

il popolo, e particolarmente la peggior parte di esso, dal muovere altra lagnanza rispetto al nutrimento; giacchè, secondo questo narratore, non avrebbero avuto per nutrirsi altro che la manna, e desideravano la carne, rimpiangevano il pesce, le zucche, i poponi, gli ortaggi, le cipolle e gli agli, che mangiavano in Egitto. Anche Moshè avrebbe avuto allora un momento di dubbio e quasi di disperazione, lamentandosi con Jahveh di non poter lui solo sopportare il carico di un popolo così numeroso ed irrequieto.

Jahveh gli avrebbe comandato di scegliere settanta uomini fra gli anziani del popolo e radunargli presso il padiglione del convegno[1] per comunicar loro il dono della divina ispirazione, acciocchè con lui reggessero il popolo; e in quanto al desiderio di mangiar carne gli sarebbe stato soddisfatto, giacchè sarebbero venute delle quaglie in grande abbondanza.

I settanta anziani avrebbero goduto del dono della ispirazione divina solo per poco tempo; fra tutti, i soli *Eldad* e *Medad* avrebbero continuato a parlare ispirati per più lungo tempo. Della qual cosa geloso Jehoshua' per conto di Moshè, lo avrebbe invitato a farne distruzione; ma il grand'uomo avrebbe invece risposto: « magari fosse divinamente ispirato tutto il popolo di Jahveh. »

[1] Questo padiglione del convegno non è il tabernacolo del codice sacerdotale, ma la tenda di Moshè, della quale sotto questo nome si parla, come notammo, nell'*Esodo* (XXXIII, 7-11).

Intanto il vento aveva fatto venire grande quantità di quaglie in vicinanza dell'accampamento, delle quali gl' Israeliti poterono mangiare in larga copia, ma con loro danno, perchè molti ne morirono; dal quale accidente quel luogo prese nome di *Qibroth hattaavà*, cioè *Sepolcri del desiderio*, essendo ivi rimasti sepolti per il loro desiderio di carne. Da questo luogo sarebbero andati in Ḣazeroth (XI, 3-35. Cf. *Deut.*, IX, 22).

Quivi nella stessa famiglia di Moshè sarebbe nato un malcontento e una mormorazione contro di lui mossa dalla sua sorella Mirjam e dal suo fratello Aharon invidiosi della sua supremazia, accusandolo di avere sposato una donna Chushita, di stirpe cioè impura, e non grata a Jahveh. Se con questo nome intendessero d'insultare la stessa Zipporà figlia di Itrò, che ci è presentata altrove come moglie di Moshè, o si alluda ad altra moglie che questi avrebbe sposata, senza che altrove se ne faccia menzione, difficilmente può decidersi; fatto sta che per avere Moshè sposato donna non israelita gli stessi intimi suoi congiunti lo credevano indegno di stare a capo del popolo. Ma Jahveh si sdegnò di questa non giusta imputazione, e apparso sulla porta della tenda del convegno fece conoscere a Mirjam e ad Aharon di quanto Moshè gli superasse, e punì Mirjam come la maggiore colpevole con una subitanea lebbra. Moshè intercedette per lei, e fece che dopo sette giorni guarisse; quindi partirono per il deserto di Paran (XII).

Da questo luogo furono mandati, anche secondo lo scritto profetico, gli esploratori per visitare la terra

promessa, però nella compilazione presente, questa narrazione manca del principio, e non rammenta chi questi esploratori fossero, tranne che nel corso di essa si viene a sapere che vi erano compresi anche Chaleb e Jehoshua'. Si può per altro in parte riempire il vuoto con ciò che ne abbiamo nel *Deuteronomio* (I, 22-46); perchè probabilmente lo scrittore di questo luogo seguiva la tradizione profetica, e ne aveva innanzi la narrazione. Sarebbe stato dunque il popolo che avrebbe chiesto a Moshè di mandare esploratori prima di avventurarsi alla conquista, ed egli avrebbe di buon grado acconsentito.

Ecco una prima divergenza dalla narrazione sacerdotale, che fa invece da Jahveh comandare a Moshè l'invio degli esploratori, senza che il desiderio del popolo sia per nulla manifestato. Gli esploratori poi di ritorno nell'accampamento israelita non avrebbero, come sopra abbiamo veduto, sparlato della terra come di mortifera natura, anzi l'avrebbero magnificata come fertile, e ne avrebbero mostrato gli eccellenti frutti, quali uve, melagrane e fichi; solo avrebbero detto che l'abitava un popolo forte, in grandi e munite città, che vi erano anche i discendenti di razze gigantesche, al cospetto dei quali essi non potrebbero apparire più che minuti insetti (XIII, 17^{b}-20, 22-24, 26^{b}-31, 33). Queste parole fecero nascere nel popolo tanto scoramento, che si giudicava l'impresa della conquista della Palestina un andare a morte sicura, e si parlava di tornare in Egitto; nè da tale vigliacco proponimento poterono distoglierlo i conforti di Chaleb e di Jehoshua', che ben

altrimenti giudicavano delle genti da doversi combattere (XIV, 3, 4, 6, 8, 9). Anche questa volta, come nel fatto dell'adorazione del bue, Jahveh sdegnato sarebbe apparso a Moshè, e gli avrebbe detto di voler distruggere tutto il popolo, e che in quanto a lui lo avrebbe fatto capo di altra gente più forte. Ma Moshè acceso sempre dell'amore del suo popolo, il cui bene anteponeva al proprio, intercedè in suo favore, e ne ottenne la grazia in quanto a salvarlo dalla distruzione; ma, come già abbiamo visto nella narrazione sacerdotale, tutta quella generazione doveva perire nel deserto, nel corso di quarant'anni, e solo la prossima generazione sarebbe andata alla conquista della Palestina (vv. 11-25, 30-33). Chaleb avrebbe fatto eccezione in premio della sua fedeltà, ed egli e i suoi discendenti avrebbero posseduto quella parte di paese che aveva esplorata, che poi, secondo il libro di Jehoshua', sarebbe stata la città di *Ḣebron* (XIV, 6-15; XV, 13-19) con i suoi subborghi. Altra circostanza assai importante e propria dello scrittore profetico è che il popolo a questa minaccia avrebbe conosciuto il suo peccato e avrebbe voluto ripararvi, mostrandosi fiducioso in Dio con l'aggredire subito i più vicini abitatori della terra promessa, quali gli Amalechiti e i Chena'aniti più meridionali. Moshè gli avrebbe sconsigliati, mostrando loro che anche in ciò si ribellavano a Dio, che ormai non voleva più favorire la loro impresa. Ma ostinati si partirono per assalire i nemici, non ostante che Moshè e l'arca di Jahveh non si movessero dall'accampamento. L'impresa ebbe quell'esito che Moshè aveva

preveduto; e furono respinti e sconfitti con numerosa uccisione fino ad un luogo detto *Ḣormà* (*Distruzione*) (vv. 39-45. Cf. *Deut.,* I, 41-46).

Non rimaneva per tanto agl'Israeliti che acquietarsi al decreto divino, ed aspettare che i quaranta anni fossero scorsi per imprendere la conquista della Palestina. Ma era difficile che non nascessero occasioni di malcontento, e che spiriti turbolenti, come più volte si erano manifestati nelle nomadi orde escite dall'Egitto, si rassegnassero quieti e tranquilli a una lunga peregrinazione in deserte contrade. Difatti, come nella narrazione sacerdotale abbiamo veduto la sommossa di Qoraḣ, qui si narra di altra sollevazione capitanata da Dathan, Abiram e On, maggiorenti della tribù di Reuben, che non soffrivano di sottostare all'autorità di Moshè (XVI, 1^b, 2^a). Dell'ultimo di questi sediziosi non si fa più parola: gli altri due chiamati a parlamento da Moshè rifiutarono di trattare con lui, proruppero in grida ribelli, lamentando, che, quasi fosse poco di averli tratti fuori da un paese fertile e ricco come l'Egitto per farli morire nel deserto, si era fatto poi signore del popolo; nè gli aveva condotti come aveva promesso in altro paese fertile, nè aveva loro dati possessi di campi e di vigne. Sdegnato Moshè nel suo nobile animo per sentirsi rimproverare come un male fatto al popolo la liberazione dall'Egitto, e d'aver trovato nell'esecuzione dell'impresa difficoltà che da tutt'altro erano sorte, pregò Jahveh che non si mostrasse favorevole alle offerte che i sediziosi potessero presentare; giacchè egli in nulla gli aveva defrau-

dati, in nulla offesi (vv. 12-15). Jahveh disse a Moshè di comandare al resto del popolo di allontanarsi dalle tende di Dathan e Abiram. Egli andò presso di loro seguito dagli anziani, e ripetè al popolo il comando divino; acciocchè gl' innocenti non rimanessero involti nella punizione dei colpevoli. Rimasti costoro isolati, Moshè, per provare che la sua missione era da Dio, disse: « Se costoro morranno come gli altri uomini, questa sarà prova che io sono usurpatore della supremazia in cui sono collocato, e non mi è concessa da Dio; ma, se accadrà un portento come una improvvisa apertura di terra, nella quale costoro scenderanno vivi allo *Sheol*,[1] questo sarà segno che non me, ma Jahveh, costoro hanno disprezzato. » Infatti appena terminato di parlare, il suolo che stava sotto ai sediziosi si sarebbe aperto, e tutti sarebbero stati inghiottiti. Al che presi da spavento quelli che all'orribile catastrofe si trovavano più vicini, si dettero alla fuga (vv. 23-34. Cf. *Deut.*, XI, 6). In questo modo la supremazia di Moshè, anzichè rimanere scossa, avrebbe dovuto vie più consolidarsi.

Ma le cagioni di malcontento non mancavano, e più che altro la penuria d'acqua. Giunto a Qadesh, dove si narra in prima che morisse Mirjam, il popolo di nuovo si sollevò contro Moshè, lamentando che lo aveva condotto nel deserto per farlo perire insieme con gli armenti, giacchè non era luogo coltivabile, e non vi era nemmeno acqua per bere (XX,

---

[1] Nome che nel Vecchio Testamento si dà al soggiorno dei morti.

1[b], 3[a], 4, 5). Dio avrebbe detto a Moshè che prendesse la portentosa verga, e convocasse il popolo, e solo parlando ad una rupe, ne sarebbe escita acqua da abbeverare uomini ed animali (vv. 7, 8). Ma Moshè non si contentò di far motto alla rupe, la battè con la verga due volte, e ne uscì acqua in gran copia. Siccome però il miracolo in questo modo non sarebbe riuscito così pieno ed evidente, come se l'acqua fosse scaturita alla sola parola, Jahveh punì Moshè e Aharon che lo coadiuvava a non condurre essi il popolo alla conquista della terra promessa, ma a morire nel deserto, al pari di tutti gli altri che componevano la generazione degli adulti esciti dall'Egitto (vv. 9-12). Secondo un'altra tradizione conservata nel proemio al *Deuteronomio* (I, 37), Moshè sarebbe stato sottoposto a questa pena per qualche circostanza che avrebbe avuto relazione con l'invio degli esploratori, ma non si narra quale sia stata; dimodochè ne rimaniamo all'oscuro; è certo però che il breve cenno del Deuteronomista compreso nella narrazione degli esploratori allude a tutt'altro fatto che a quello in altre fonti conservato sul modo di aver cagionato lo scaturire dell'acqua.

Il luogo chiamato Qadesh, dove avveniva questo fatto, era poco lontano dalla frontiera degl'Idumei, attraverso il cui paese sarebbe stato il più breve cammino per giungere alla terra promessa; Moshè quindi mandò ambasciatori al re di Edom a chiedergli il passaggio attraverso il suo territorio, promettendogli che non avrebbero cagionato verun gua-

sto. Il re di Edom non volle concederlo nemmeno alle più iterate istanze, anzi escì con l'esercito presso ai confini per impedire a mano armata ogni tentativo che gl'Israeliti avessero osato fare, e il popolo d'Israel si allontanò prendendo altra via (XX, 14-22).

Ma secondo una diversa tradizione le cose sarebbero andate in altro modo, e gl'Israeliti avrebbero pacificamente traversato l'Idumea; perchè amichevolmente ne sarebbe stato conceduto il passaggio (*Deut.,* II, 2-8, 29).

Non erano soli però gli Edomiti i popoli che si trovavano sul cammino da percorrersi agli Ebrei per giungere alla terra promessa; e se lo scrittore sacerdotale non tenne conto nella sua narrazione se non dei Midianiti, erano vive nella tradizione popolare le lotte sostenute con varie genti, e narrateci nello scritto profetico.

Si parla in prima di un re chena'aneo del paese di 'Arad che avrebbe assalito gli Ebrei al loro approssimarsi ai suoi confini, e nel primo scontro gli avrebbe sconfitti e ne avrebbe presi molti prigionieri. Ma poi il popolo israelita avrebbe fatto voto a Jahveh di dedicare le città del nemico a una sacra distruzione (*Ḣerem*), se gli avesse concesso la vittoria. Il voto fu esaudito, lo Stato chena'aneo fu posto in distruzione, e quel luogo dal fatto fu chiamato *Ḣormà* (*Distruzione*) (XXI, 1-3).

Qui certo abbiamo una tradizione che si rannodava in origine con quella sopra narrata (XIV, 45) della disfatta degl'Israeliti per opera dei Chena'anei

dopo l'invio degli esploratori,[1] e lo prova l'identità del nome *Ḣormà* dato al luogo, ove sarebbe avvenuto il combattimento. Ma mentre, secondo una tradizione, parrebbe che il nome fosse derivato dall'eccidio fatto sugl'Israeliti dai nemici, secondo l'altra, al contrario, avrebbe avuto origine dalla distruzione operata sui Chenaʻanei dagli Israeliti; perchè l'orgoglio nazionale nôn tollerò che il nome di un luogo fosse occasionato da una disfatta.

Peregrinando poi il popolo d'Israel intorno ai confini del paese di Edom, si sentì di nuovo affranto dai disagi della via e della penuria di cibo, per lo che prese di nuovo a lamentarsi di avere abbandonato l'Egitto. Jahveh per punirlo gli mandò contro dei serpenti velenosi, che ne facevano morire gran numero. Alla quale terribile pena pentitosi il popolo, e riconosciuto il proprio fallo, ricorse a Moshè, affinchè implorasse misericordia da Dio. Per comando stesso di Jahveh sarebbe stato fatto un serpente di rame e posto in cima ad uno stendardo, guardando il quale, chi era morso dai serpenti, sarebbe guarito (vv. 4-9). È questa senza dubbio la spiegazione che nelle scuole profetiche si dava di un culto ofitico che era rimasto per lunga pezza con altre simili superstizioni presso il popolo ebreo, e la cui abolizione si attribuisce al re Ḣizqijahu (2° *Re*, XVIII, 4).[2]

Continuarono gl'Israeliti senza più ad avanzarsi

---

[1] WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs*, pag. 577 e seg.

[2] BAUDISSIN, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte*, I, pag. 258 e seg.

verso i confini della Palestina; nella narrazione del quale cammino sono inseriti frammenti di antichi canti, di cui altrove[1] abbiamo trattato (vv. 10-20). Così si fanno pervenire fino agli Stati di un re Emoreo detto Siḥon, il quale si vuole che da prima avesse conquistato una parte del regno moabitico. Domandato anche a questo re il passaggio attraverso il suo territorio, sarebbe stato negato. Quindi si venne alle armi, con piena disfatta del re Emoreo, i cui Stati passarono sotto il dominio degli Ebrei.

Lo stesso sarebbe avvenuto della città di Ja'zer, e poi degli Stati di 'Og re del Bashan; dimodochè gli Ebrei avrebbero conquistato i paesi posti ad oriente del Giordano (vv. 21-35).

Di queste stesse guerre si fa più particolareggiata narrazione nel proemio al *Deuteronomio* (II, 24-III, 12), dove come circostanza capitalissima si aggiunge che 'Og fosse uno degli ultimi avanzi degli aborigeni detti Refaim, e di statura gigantesca, sicchè avesse un letto lungo nove cubiti. Ma in questo punto si può ben dire che le due narrazioni si compiono l'una con l'altra, e non si trovano in contraddizione. Tanto più è meritevole di attenzione la notizia dello scrittore deuteronomista, in quanto contiene importanti ricordi etnografici. Essa ci fa sapere che i Refaim erano gli aborigeni abitatori del paese poi conquistato dai Moabiti e dagli Ammoniti, dei quali però i primi gli chiamavano *Emim, spaventevoli,* ed i secondi, *Zamzummim*, *sussurranti*, probabilmente per il

[1] *Della Poesia biblica,* pag. 39, 45, 377.

loro parlare poco chiaro, poco distintamente articolato, e forse gli stessi che quelli detti altrove *Zuzim* (*Genesi,* XIV, 5). Queste genti ci vengono rappresentate come di statura gigantesca, e si dicono distrutte per volere di Jahveh dinanzi ai Moabiti e agli Ammoniti, che ne avevano conquistato il paese. Come del pari altri aborigeni, i Ḣoriti (Trogloditi, abitatori delle grotte) erano stati distrutti dinanzi i discendenti di 'Esau, e gli 'Avviti che abitavano in villaggi sino alla città di 'Azzà, erano stati distrutti dai Chaftoriti, nei quali senza dubbio sono da riconoscersi quelli detti poi Filistei, originati come già vedemmo (pag. 59) da *Chaftor,* ossia da Creta.

Queste indicazioni etnografiche (*Deut.,* II, 9-23) si accordano in gran parte con quelle di altra fonte contenute nel *Genesi,* (XIV, 5, 6), e mostrano come si mantenessero vive per lungo tempo le tradizioni intorno alle genti prime abitatrici della Palestina, di stirpe tanto differente da quelle che poi vi fondarono più stabili e più civili regni.

Fra i popoli semitici che avevano distrutto gl'indigeni abitatori, o si erano a questi sovrapposti, vi erano anche i Moabiti, ai confini dei quali si trovarono gl'Israeliti, dopo aver vinto i due piccoli Stati di cui testè facemmo parola. Le relazioni fra i Moabiti e gli Ammoniti da una parte, e gli Ebrei dall'altra furono, per quanto sappiamo da narrazioni di tempi più storicamente accertati,[1] quasi sempre

---

[1] Cfr. *Giudici*, III, 12-30; X, 9, XI; 1° *Sam.*, XI; 2° *Sam.*, X, XI; 2° *Re*, III, 4-27.

come di nemici. Però nella narrazione del Deuteronomista si vuol far apparire negli Ebrei uno studio, una premura, invadendo la terra promessa, di evitare i paesi già occupati da questi popoli fratelli, come se dalla provvidenza divina fossero loro già stati assegnati in tranquillo possesso (*Deut.,* II, 9, 19).

La narrazione profetica non accenna invece a siffatti riguardi, dice al contrario che gli Ebrei occuparono anche quella parte dello Stato del re Emoreo Siḣon, che primitivamente era appartenuta ai Moabiti (*Num.*, XXI, 26), e di più ci parla dei portamenti ostili di Balaq re di Moab per il timore concepito all'avvicinarsi degl' Israeliti. Ma questo re non si sarebbe mosso contro i temuti nuovi vicini con la forza delle armi, avrebbe ricorso alle arti misteriose; donde la strana leggenda di Bil'am. Questi ci viene rappresentato come un uomo dotato di soprannaturali poteri, in relazioni dirette con Jahveh, e tale che poteva con la sua benedizione, o con la sua maledizione, arrecare la fortuna o la disgrazia; e a lui sarebbe ricorso Balaq, mandandolo a chiamare nella sua città di Petor,[1] affinchè venisse a maledire i figli d' Israele. Bil'am da prima non avrebbe corrisposto all' invito del re Moabita, perchè da Dio gli sarebbe stato vietato; ma alle reiterate

[1] Questa sarebbe stata posta sulla riva occidentale dell'Eufrate, e probabilmente identica con la *Pitru* delle iscrizioni cuneiformi. (SCHRADER, *Die Keilinschriften und d. A. T.*, pagina 155 e seg.).

istanze avrebbe ceduto, col permesso divino, e a condizione che non direbbe se non quanto da Dio gli sarebbe stato ispirato. Difatti per quanto Balaq lo seduca con promesse di doni e d'onori, non ne può mai ottenere se non che parole di benedizione per il popolo d'Israel; dimodochè sdegnato lo licenzia e lo rimanda alla sua patria (XXII-XXIV).[1]

Quel male però che Balaq non potè fare agl'Israeliti con mezzi sovrumani lo avrebbe poi ottenuto facilmente con le lusinghe femminili. Perchè molti del popolo ebreo sedotti dalle donne moabite, avrebbero insieme con esse prestato un infame e osceno culto al Dio Pe'or; a cagione del quale misfatto Jahveh si sarebbe fieramente irritato, e avrebbe comandato a Moshè di punire con la morte tutti i peccatori (XXV, 1-5).

Intanto erano scorsi gli anni designati da Jahveh alla peregrinazione nel deserto, e gli Ebrei si trovavano presso le rive del Giordano, e per di più in possesso di alcuni paesi, che, secondo la narrazione sacerdotale, sarebbero stati, come abbiamo veduto, quelli tolti ai Midianiti, secondo lo scritto profetico, quelli conquistati ai due re Siḥon e 'Og. Di questi ultimi, nella narrazione storica che ora analizziamo, avrebbero chiesto il possesso le tribù di Reuben e di Gad prima di passare nella propria e vera terra promessa, e Moshè lo avrebbe loro conceduto alle stesse condizioni che abbiamo sopra

[1] Per maggiori particolari sui vaticinii di Bil'am vedi *Della Poesia biblica* (pag. 379-390).

esposte, nel parallelo racconto dello scritto sacerdotale (XXXII, 1-5·15, 20ᵇ-23, 26, 27, 29, 39-42).

Anche Moshè, come già sappiamo, doveva soccombere al fato comune di quelli che adulti erano esciti dall'Egitto. Jahveh perciò glielo rammenta, e gli ordina d'istituire come suo successore a reggere il popolo Jehoshua' figlio di Nun; sul qual punto sono concordi le due tradizioni sacerdotale e profetica. Ma questa aggiunge che innanzi di morire Moshè con un solenne canto avrebbe in prima avvertito il popolo di tutti i peccati, nei quali sarebbe caduto nel lungo volgere degli anni, e delle terribili punizioni che glie ne sarebbero incolte; e poi con altro canto avrebbe impartito una benedizione a ogni singola tribù (*Deut.*, XXXI, 14-23; XXXI, 1·44; XXXIII). Quindi da un'altura Jahveh gli avrebbe mostrato la terra promessa, e ivi nella terra di Moab sarebbe morto, e seppellito nella valle di faccia a Beth Pe'or; ma nessuno mai ne avrebbe potuto riconoscere il sepolcro (XXXIV, 4, 6).

In questo modo, tanto secondo la narrazione sacerdotale, quanto secondo quella profetica, Moshè avrebbe adempiuto la sua missione di costituire moralmente e religiosamente il popolo d'Israele. L'impresa militare della conquista egli l'avrebbe lasciata per ineluttabile necessità del volere di Jahveh al suo fido ministro Jehoshua'; giacchè le guerre da lui combattute e vinte sarebbero state soltanto di occasione.

Tutta questa parte però della storia del popolo ebreo, nella quale campeggia la figura di Moshè

come eroe, rettore del popolo, e legislatore, su quale vero fondamento storico posa, e quanto di verità in sè contiene? Ecco la ricerca che ora dobbiamo fare.

Dall' analitica esposizione che abbiamo fatta delle fonti storiche della narrazione biblica resulta in prima che esse su molti punti non sono concordi. La quale discrepanza è tanto più meritevole di nota, in quanto che si è cercato dall' ultimo compilatore di combinare insieme le diverse narrazioni, e di formarne un tutto che avesse unità. Ma l'attento lettore vede bene le dissonanze, e si accorge che ha dinanzi a sè non una sola e concorde narrazione; bensì varie tradizioni formatesi successivamente rispetto a quei tempi, di cui non avevansi accertate memorie. Di essi però la coscienza popolare da un lato aveva vaghi ricordi, e la storia degli scrittori dall' altro non voleva confessare di nulla conoscere; e tanto meno voleva confessarlo, in quanto che gli scrittori appartenevano o alle scuole profetiche, o alla casta sacerdotale; e quelle e queste avevano una teorica, cui si compiacevano conformare la storia del popolo ebreo fino dai tempi più antichi: le scuole profetiche all'idea di un monoteismo jahvistico, e la casta sacerdotale alla costituzione di un culto jeratico. Difatti, se noi esaminiamo la narrazione biblica per il tempo che decorse dall' uscita dall' Egitto fino allo stabilimento del popolo nella Palestina, essa ci presenta quasi da per tutto questa nota caratteristica, che attribuisce ai tempi antichi ciò che fu soltanto il resultato di un lungo e fati-

coso svolgimento. La qual cosa ci vien comprovata dall'esame attento e spassionato della storia posteriore, anche quale ci viene raccontata dagli altri libri del Vecchio Testamento.

Rifacciamoci in prima dal documento sacerdotale. Come già abbiamo esposto, centro e fondamento capitale della narrazione in esso contenuta è la esistenza fino dai tempi mosaici di un tabernacolo come tempio, e di una casta sacerdotale, dalla quale rigorosamente erano esclusi tutti quelli che per nascita non vi avessero appartenuto. Ora questi due fatti, non solo non sono confermati da ciò che in altri libri del Vecchio Testamento si legge sulla storia del popolo ebreo, ma ne hanno anzi la più solenne smentita. E anche senza dipartirci da prima dallo stesso Pentateuco, si trova che le condizioni di una gente nomade nei deserti arabici non potevano permettere la costruzione di un tabernacolo quale ci viene descritto quello mosaico, nè per la materia che si richiedeva a costruirlo, nè per l'arte necessaria a portare a compimento quel genere di lavoro. Legno di acacia in grande abbondanza, pelli di più qualità, tele e lane finissime a colori di gran costo, quali il giacintino e la porpora, metalli preziosi e gemme di più sorta non sono materiali che potessero gli Ebrei possedere, mentre peregrinavano nel deserto. E molto meno presso una gente così rude potevano coltivarsi le arti dell'intaglio, dell'incisione, del bulino, del disegno e del ricamo a quel punto che supporrebbero le descrizioni delle diverse parti del tabernacolo, e degli abiti sacerdotali. Non erano giunti gli

Israeliti a un alto grado nelle arti nemmeno ai tempi di Shelomò, che chiamava artisti fenicii per edificare il tempio (1° *Re*, V, 16-25; VII, 13 e seg.); non è supponibile dunque che le arti fossero già coltivate nell'età mosaica. Maggiore difficoltà poi trovasi, quando si pensi ai sacrifizii di animali, alle offerte di pane azzimo, che avrebbero dovuto farsi nel tabernacolo, all'olio d'oliva che avrebbe dovuto consumarsi, e alle droghe per il profumo; quando ci troviamo dinanzi a orde nomadi, che spesso mancavano del più necessario per vivere.

Ma fa d'uopo riflettere ancora alla differenza fra il *Tabernacolo* (*Mishchan*) del documento sacerdotale, e la *Tenda del Convegno* (*Ohel Mo'ed*) dello scritto profetico. È vero che lo scrittore sacerdotale ha applicato al suo *Tabernacolo* (*Mishchan*) anche il secondo nome; ma ciò è stato fatto appunto coll'intenzione d'identificare due cose sostanzialmente diverse; nè lo scrittore profetico dà mai alla Tenda del Convegno il nome di Tabernacolo. Infatti questo nello scritto sacerdotale ci apparisce come un sontuoso edifizio, sebbene mobile e asportabile, posto nel centro dell'accampamento, e ciò che potrebbe chiamarsi la capitale jeratica di un'orda nomade, dominata principalmente da idee religiose. La Tenda del Convegno è nello scritto profetico soltanto il padiglione di Moshè, posto, notisi bene, fuori dell'accampamento comune. Ad esso ricorreva ognuno che volesse sapere il detto divino, e Jahveh vi si rivelava a faccia a faccia a Moshè, che poteva per suoi meriti fruirne la diretta rivelazione; ma avviluppato in una

nube per tutto il rimanente del popolo che vedeva la nube da lungi, e riverente s'inchinava. (*Esodo*, XXXIII, 7-11). Questo modo, con cui vien descritto il rivelarsi di Dio a Moshè per far conoscere i suoi voleri durante la peregrinazione nel deserto, è molto diverso da quello dello scritto sacerdotale, che vuole Jahveh apparisse a Moshè nel recesso santissimo del Tabernacolo, e gli parlasse sopra il coperchio dell'arca fra i due Cherubini (ivi, XXV, 22).

Sappiamo benissimo la sofistica conciliazione delle scuole teologiche, le quali interpretano che la Tenda del Convegno fuori dell'accampamento fosse soltanto provvisoria fino a che fosse eretto il Tabernacolo. Ma a chi legge senza pregiudizio il citato luogo dell'*Esodo* apparisce chiaro che lo scrittore intende di uno stato di cose non provvisorio, bensì abituale e consueto per tutto il tempo che Moshè visse ed esercitò il suo officio.

Nel *Deuteronomio* poi si mostra da per tutto di ignorare l'esistenza di un tabernacolo come centro del culto. In quella raccolta di riti e di leggi, nella quale si aveva per iscopo principale, in ciò che concerne la religione, di accentrare l'esercizio del culto in un solo tempio, si parla soltanto, trasportandosi all'età mosaica, di un luogo che nell'avvenire sarebbe destinato per offrirvi i sacrifizii ed ogni sorta di presenti. Ma se un tabernacolo consacrato a tal uopo fosse già esistito; perchè lo scrittore del *Deuteronomio* non si sarebbe intanto riferito a questo per il tempo presente, e non avrebbe accennato il luogo da destinarsi soltanto per il tempo successivo

alla conquista della Palestina? Sarebbe stato in tal modo in armonia con le prescrizioni del culto contenute nella legislazione sacerdotale dell'*Esodo, Levitico, Numeri*. Invece le espressioni del *Deuteronomio* escludono del tutto che il Tabernacolo esistesse, perchè dice: « non farete come noi facciamo qui oggi, ognuno ciò che gli piace » (XII, 8). Ma se il Tabernacolo fosse stato eretto, e fossero state date le prescrizioni intorno ai sacrifizii, quali si leggono nel *Levitico* (XVII), non sarebbe stato vero che ognuno faceva ciò che meglio piacevagli, perchè sacrifizii non avrebbero potuto offrirsi fuori della porta del Tabernacolo. Della *Tenda del Convegno* si parla nel capitolo XXXI (vv. 14-23) del *Deuteronomio*; ma in forma che questa apparisce una cosa stessa con quella dello scritto profetico, cui infatti appartiene questo luogo, e non al Deuteronomista.

Passando ora agli altri libri del Vecchio Testamento, è da notarsi che nel libro di Jehoshua' in quelle parti che derivano dalle fonti profetiche o deuteronomiche si parla soltanto dell'arca di Jahveh, nè mai si accenna che fosse posta dentro il Tabernacolo. Di questo come eretto nella città di Shilò si fa parola soltanto due volte (XVIII, 1; XIX, 51) in passi che appartengono allo scritto sacerdotale, che naturalmente deve mantenersi coerente con sè stesso, nè può far fede per ciò che deriva dalla sua stessa narrazione. Ma è più concludente assai che nello stesso libro di Jehoshua', quando questi tiene un solenne discorso parenetico

al popolo, che sarebbe stato quasi come il suo testamento religioso-politico, si dice che convocò tutte le tribù d'Israele in Shechem; e gli anziani, i capi del popolo, i giudici, i rettori si adunarono colà dinanzi a *Elohim* (XXIV, 1). Quest'ultima espressione fa supporre che Shechem fosse anch'essa un luogo consacrato al culto, lo che sarebbe stato incompatibile con l'esistenza del tabernacolo a Shilò. Come pure in tutto il libro dei *Giudici* non si parla del Tabernacolo; ma soltanto della casa di *Elohim* in Shilò (XVIII, 31), che è come vedremo, cosa diversa, e di due altri luoghi consacrati al culto, cioè *Mizpà* (XX, 1; XXI, 1, 2) e *Beth El*, nel quale ultimo luogo anzi si dice che fosse l'arca di Elohim (XX, 26, 27). Aggiunta questa importantissima; perchè non è supponibile che l'arca si trovasse fuori del tabernacolo, se questo, come lo scritto sacerdotale ci vuol far credere, fosse esistito in Shilò. Si narra ancora che Ghid'on edificasse a Jahveh un altare in 'Ofrà, il quale esisteva fino ai tempi dello scrittore di quel passo (VI, 24). E perchè ciò si sarebbe fatto, e quell'altare avrebbe acquistato una certa santa venerazione, se il Tabernacolo come unico luogo di culto fino dai tempi mosaici fosse esistito? Che anche in Shilò fosse un Santuario di Jahveh non può negarsi, lo attestano troppo chiaramente i libri di Samuel (1°, I-IV), un passo celebre di Jeremia (VII, 12-14), e un altro dei *Salmi* (LXXVIII, 60); ma la quistione è di sapere se questo Santuario fosse una cosa stessa col Tabernacolo descritto nelle parti sacerdotali dell'*Hexateuco*. Evidentemente apparisce

di no. In prima viene chiamato *Hechal* (1° *Sam.*, I, 9; III, 3) nome che significa in origine *edifizio sontuoso*, *palazzo*, e che male si applicherebbe a un edifizio che non fosse murale. In secondo luogo dalla narrazione che si fa del sogno di Shemuel (ivi, III), nel quale gli sarebbero stati rivelati i propri destini e quelli della famiglia di 'Elì, appare manifestamente che tanto questi come sacerdote, quanto Shemuel come suo ministro dormivano in questo Santuario; cosa che non sarebbe stata possibile nel tabernacolo, che non aveva se non due soli compartimenti destinati ambedue all'esercizio del culto, e il dormirvi sarebbe stata una profanazione; tanto che lo stesso Aharon, come abbiamo veduto, avrebbe avuto la sua tenda presso il Tabernacolo, e non dentro di quello. Quando poi nell'infelice guerra contro i Filistei l'arca di Jahveh fu da questi presa e quindi restituita, non si fa più menzione del Santuario di Shilò, e, cosa notevolissima, non viene quivi riportata, ma invece depositata in casa di un certo Abinadab nella collina di Qirjath Je'arim (ivi, VII, 1). E nel medesimo tempo mentre Shemuel fu rettore del popolo, si accennano come luoghi di culto Mizpà, Beth-El, Ghilgal, Rama (ivi, 5 e seg., 9, 16 e seg., XI, 15), nè più si fa menzione del Santuario di Shilò, come se non esistesse.

Ai primi tempi del regno di Shaul ci apparisce Ghilgal come luogo santo a Jahveh, ma poi figura come tale anche Nob (XXI, 1, XXII, 9). Quando poi David pensa di trasportare l'arca dalla casa di Abinadab, non la colloca per nulla nel Tabernacolo,

come ragionevolmente avrebbe dovuto fare, se questo fosse esistito; ma prima nella casa di un certo ʿObed Edom, e poi sotto una tenda che egli stesso le aveva fatto preparare (2° *Sam.*, VI, 10, 11, 17).

Nel regno di Shelomò ci viene indicata come *Bamà* massima, che è quanto dire come luogo principale di culto, la città di Ghibʿon (1° *Re*, III, 1); e di più ci è detto che il popolo sacrificava nelle *Bamoth*, cioè in altari diversi, perchè ancora non era edificata una casa al nome di Jahveh. Ma ciò non avrebbe potuto in niun modo dirsi, se vi fosse stato il Tabernacolo; perchè la casa, almeno provvisoria, per il nome di Jahveh sarebbe stata appunto esso. E se quando Shelomò aveva edificato il tempio si parla di una Tenda del Convegno e di arredi sacri trasportati insieme con l'arca, si osservi che si dice questa essere stata tolta da Sion, dove non mai si accenna che fosse eretto il Tabernacolo; per conseguenza questa tenda non può essere stata altra che quella fatta fare da David, dentro alla quale insieme con l'arca saranno stati altri sacri oggetti, ma non certo quelli che ci vengono descritti nell'*Esodo*. Dimodochè è forza concludere che il magnifico tabernacolo con tutti i suoi sontuosi arredi descritti nella narrazione sacerdotale non ha mai esistito. Cosa che ci viene comprovata, se dal tabernacolo passiamo a fare le stesse riflessioni intorno alla costituzione del sacerdozio.

Nella narrazione profetica quando dopo la solenne rivelazione sul Sinai si celebra il sacrifizio per consacrare il patto fra Jahveh e il popolo, sono

i giovani del popolo che officiano come sacerdoti (*Esodo*, XXIV, 5); mentre, secondo la narrazione sacerdotale, una delle cose rivelate a Moshè sul Sinai sarebbe stata quella di consacrare per sacerdoti Aharon e i suoi figli (ivi, XXVIII, 1). In conseguenza di questa consacrazione l'officio sacerdotale avrebbe dovuto rimanere esclusivo nella famiglia di Aharon, e come ministri del tabernacolo sarebbero stati consacrati tutti gli altri della tribù di Levi (*Num.*, I, 50; III), rimanendo condannato alla pena di morte ogni estraneo che si fosse arrogato qualunque degli officii di questa casta. (*Num.*, I, 51; III, 10, 38; XVIII, 7). Di più la distinzione fra i successori di Aharon come veri e propri sacerdoti, e tutti gli altri Leviti, come soli inservienti del culto è chiarissima in tutta la legislazione sacerdotale, e se ne parla appunto, laddove si tratta del servizio del Tabernacolo; tantochè si prescrive che nell'asportarlo gli oggetti più sacri fossero preparati e coperti da Aharon e i suoi figli, altrimenti ai Leviti ne sarebbe potuta incorrere la morte. (*Num.*, IV, 5-19). Invece nel *Deuteronomio* si parla per lo più promiscuamente di Sacerdoti-Leviti, come se questa distinzione non esistesse. Ci compariscono poi nella storia parecchie volte alcuni che sacrificano a Dio, e non appartengono per nulla alla casta sacerdotale. Non vi apparteneva Ghid'on (*Giudici*, VI, 26), non Manoah (XIII, 19), non Shemuel, (1° *Sam.*, VII, 9), non i figli di David, che chiaramente sono chiamati sacerdoti (2° *Sam.*, VIII, 18). Eppure questi fatti non sono accompagnati nemmeno

da una parola di disapprovazione, nemmeno da un cenno che faccia capire che si tratta di occasioni eccezionali contrarie alla disposizione della legge rituale.

Si sarà certo a poco a poco costituita una casta sacerdotale, e da prima vi saranno state più famiglie jeratiche nei diversi luoghi consacrati al culto; fra le quali coll'andare del tempo alcuna avrà preso il primato, come quelle di Ebjatar e di Zadoq al tempo di David e di Shelomò (2° *Sam.*, VIII, 17; 1° *Re*, IV, 2, 4); ma ciò non avvenne certo fino dai tempi della peregrinazione nel deserto. Cosicchè il centro intorno al quale si aggira tutta la narrazione sacerdotale, cioè l'esistenza di un Tabernacolo come unico luogo consacrato al culto, e di una casta sacerdotale, che solo era chiamata a officiarvi, non può dopo l'esame spassionato dei fatti ammettersi come vero.

La narrazione profetica dall'altro lato riporta ai tempi mosaici uno svolgimento legislativo per ciò che concerne la proprietà, la libertà personale, le relazioni di famiglia, la costituzione dei magistrati, che non è proprio di ordi nomadi; ma solo può essere concepibile presso un popolo che abbia sedi fisse, e da lungo tempo abituato alla vita agricola abbia possessi rurali. Ma di questo punto e delle non poche contraddizioni legislative, che non permettono di tenere le leggi del Pentateuco come opera nè di un sol tempo nè di una sola persona, abbiamo altrove espressamente discorso;[1] e perciò qui ce ne passeremo, e diremo invece di alcuni fatti che, narrati o

[1] *La legge del popolo ebreo nel suo svolgimento storico.*

nell'una o nell'altra delle fonti del Pentateuco, non possono in quel modo essere accaduti.

Abbiamo già fatto osservare come fosse impossibile che un popolo di più di due milioni di persone escisse dall' Egitto in una sol volta durante una notte. Le cifre poi dei due pretesi censimenti fatti nel deserto sono smentite da altre che trovansi nei libri storici del V. T.; come non sono accettabili nemmeno quelle di altri censimenti, che si vuol far credere fossero fatti in più recenti età (*Giud.*, XX, 2, 15, 17; 1° *Sam.*, XI, 8; XV, 4; 2° *Sam.*, XXIV, 9; 1° *Cron.*, XXI, 5), dei quali parleremo a loro luogo. Ma intanto si osservi che, se nelle tribù di Zebulun e di Neftalì fossero ascesi insieme nel deserto a più di 100,000 gli uomini atti alla milizia, non si spiegherebbe come Baraq per combattere i Chena'anei ne avrebbe presi soltanto 10,000 (*Giud.*, IV, 6). Se gl' Israeliti capaci di portare le armi fossero stati nel deserto più di 600,000, non si spiegherebbe come nel canto di Debora si parli solo di 40,000 (ivi, V, 8); e molto meno si spiegherebbe come il re Shaul per combattere i Filistei tenesse sotto le armi solo 3000 uomini (1° *Sam.*, XIII, 2).

L'impossibilità poi che gl'Israeliti ascendessero a sì gran numero si fa a chi ben considera molto maggiore, quando le narrazioni bibliche ci rappresentano questo stesso popolo così numeroso che per quaranta anni, come una gente tutta unita e compatta, si muove per i paesi dell'Arabia, sino che giunge alle rive del Giordano. Non così vagano orde nomadi, le quali di necessità non possono eccedere alcune mi-

gliaia d'individui, e spesso sono costrette a dividersi, e ad allontanarsi le une dalle altre, per poi, permettendolo e favorendolo le occasioni, tornare di nuovo a riunirsi. Ora, posto che gli Ebrei non escissero tutti in una volta dall'Egitto, e fossero in origine ad ogni modo in numero minore delle cifre assegnate nel Vecchio Testamento, si può capire come vagassero lungamente nei deserti dell'Arabia, e come successivamente potessero ora annettersi qualche tribù di stirpe affine, come la famiglia di Ḣobab, che vuolsi congiunta per parentela con Moshè, ora ritrovare alcun'altra che non era emigrata in Egitto, ma o si era trattenuta a mezza strada, o si era fino dagli antichi tempi fermata presso le rive del Giordano. Si può anche capire come venissero assaliti, e ora vinti, ora fieramente minacciati da genti poco numerose come gli Amalechiti, o come gli abitanti di 'Arad; ma ad un popolo che sarebbe stato forte di seicentomila uomini atti a portare le armi non potevano nè questi nè quelli incutere serio timore. Oltrechè la difficoltà, di trovare in paesi come l'Arabia nutrimento che bastasse a due milioni di persone, doveva essere veramente insuperabile. È vero che di questa difficoltà si fa ripetute volte menzione nella narrazione biblica; ma il modo come si crede di averci ovviato non può appagare. Nè la manna nè le quaglie possono aver bastato a nutrire tutta quella gente per il corso di quarant'anni. Mettiamo da parte la contraddizione già notata fra le due narrazioni, secondo una delle quali le quaglie sarebbero venute insieme con la manna, e secondo l'altra, que-

ste ultime si sarebbero presentate dopo molto tempo in un' occasione eccezionale; ma vediamo in sè la possibilità del fatto, e che cosa questa manna potesse essere. S' intende che vogliamo parlare solo della possibilità naturale, chè, ammesso il miracolo, nessun ragionamento fondato su fatti naturali è più possibile.

Che un sugo resinoso cada in certi mesi dell'anno da alcuni alberi nell'Arabia, che abbia un sapore dolce come di miele, quale ci vien descritto, nel Vecchio Testamento, e che possa servire di nutrimento, ciò è confermato dalla verità del fatto che accade anche ai nostri giorni, ed è attestato dai viaggiatori. L'immaginazione di quei popoli può aver creduto che tale resina cadesse dal cielo, e anche oggi gli Arabi la chiamano manna celeste.[1] Ma tutto ciò che cosa prova? Prova soltanto che anche gli Ebrei, vagando per l'Arabia, avranno trovato di questa resina, e se ne saranno per alcun tempo nutriti; e che poi il fatto ingigantito nella leggenda popolare, e poetizzato dagli scrittori ha preso epiche proporzioni, tale da divenire ciò che è divenuto nelle religiose tradizioni. Nè altrimenti è da dirsi delle quaglie, intorno alle quali è notevole ancora la forma diversa delle due leggende.

Dimodochè la narrazione sacerdotale, che in questo, come in altri punti, ha portato le cose agli estremi non può in nessun modo tenersi storicamente vera. Che gli Ebrei si nutrissero della manna per

[1] Niebuhr, *Beschreibung von Arabien*, pag. 145.

quarant'anni sino che giunsero ai confini della terra di Chena'an (*Esodo,* XVI, 25), che passato il Giordano subito il giorno dopo cessasse la manna di cadere, perchè gl'Israeliti cominciavano a mangiare dei prodotti del paese, è un rappresentare i fatti secondo un armonico concetto teologico troppo diverso da ciò che in realtà sia avvenuto. Mentre può essere benissimo, che alcune volte, al trovare sul terreno la gustosa resina caduta da certi alberi, se ne siano nutriti, e che al passaggio di certe torme di uccelli abbiano avuto agio di prenderne e di mangiarne in abbondanza.

Se passiamo poi da queste, che possiamo dire le relazioni interne religiose, civili, ed economiche, a quelle esterne con le altre genti per ciò che riguarda le alleanze, le guerre, e le conquiste, anche qui troviamo, a voler giudicare spassionatamente, che le narrazioni del Pentateuco riportano ai tempi mosaici condizioni e fatti che solo molto più tardi si sono avverati, e anche altri che non si sono avverati mai, e sono rimasti come pure aspirazioni.

A un dato tempo gl'Israeliti dopo lunghe e alterne lotte con altre genti si sono trovati padroni, non di tutta, ma di una gran parte della Palestina, e costituiti in una certa unità politica. Rimontando colla memoria alle loro origini, intorno alle quali certo avranno avuto più leggende, ricordarono che i loro antenati, almeno come nomadi, avevano abitato in quella stessa terra, dove avevano allora non solo stabili sedi, ma anche uno Stato relativamente forte, o almeno capace di resistere ai vicini. Era

facile che l'orgoglio nazionale si sentisse naturalmente portato a consacrare la conquista come un diritto di proprietà, convalidato da una promessa divina fino dai tempi più antichi. Quindi le antiche tribù nomadi dei pastori vaganti nella Palestina, furono personificate nei patriarchi, e si formò la leggenda della promessa a questi fatta da Jahveh o da Elohim di rendere un giorno la loro prole posseditrice stabile delle terre dove essi pascolando gli armenti vagavano. Ma non basta: anche il fatto della conquista si volle, secondo preconcetti profetici e sacerdotali, anticipare quanto mai fu possibile. A suo luogo parleremo dell' occupazione delle terre di là dal Giordano, che una tradizione vuole avvenuta sotto la condotta di Jehoshua', per ora fermiamoci soltanto ai fatti riportati ai tempi di Moshè.

È non solamente possibile, ma altresì probabile ed accettabile come vero, che la tribù degli Amalechiti abbia anche più di una volta assaliti gli Ebrei nel tempo che questi erano ancora nomadi per l'Arabia, e che quindi ne sia derivata quell' inimicizia così fiera, che troviamo finire in una guerra crudelissima sotto il regno di Shaul (1° *Samuel,* XV). Come dall'altro lato si può ammettere che sia avvenuta l'alleanza con la tribù dei Qeniti; ma ben diversamente la bisogna procede rispetto agli altri popoli di cui si parla nel Pentateuco, cioè i Chena'anei di 'Arad, gli Emorei dell'oriente del Giordano, e i Midianiti. 'Arad era al mezzogiorno della Palestina in quella parte che poi fu posseduta dalla tribù di Jehudà ad occidente del mar Morto. Ora, mentre gli Ebrei

impediti di attraversare la terra degli Idumei erano costretti per conseguenza di girare all'oriente di questa, come è possibile che fossero assaliti dal principe di 'Arad e ne conquistassero lo Stato? Ci troviamo qui prima di tutto dinanzi una difficoltà geografica impossibile a sormontarsi. Oltrechè la narrazione biblica cade in questo in più d'una contraddizione.

Se gli Ebrei avessero conquistato il paese di 'Arad si sarebbero già trovati in possesso di una parte di quella terra promessa, dove a Moshè era stato diniegato da Dio di entrare. E più colpisce che dopo averci detto che lo Stato di 'Arad era compiutamente distrutto sotto Moshè (*Numeri,* XXI, 1-3), si numera poi questa città fra quelle conquistate da Jehoshua' (*Jehoshua'*, XII, 14). Dimodochè la conquista di tali luoghi fino dai tempi mosaici è da riporsi fra le creazioni fantastiche della leggenda. Mentre è molto probabile l'altra tradizione che i Chena'anei e gli Amalechiti del mezzogiorno della Palestina, abbiano assalito e respinto gli Ebrei che si disponevano a invaderla da quel lato (*Numeri,* XIV, 43, 45); ma ciò avvenne prima e non dopo che girassero all'oriente della terra degli Idumei per invadere la Palestina dalla parte del Giordano.[1]

In quanto agli Emorei orientali, e al regno del Bashan, è un fatto che le terre ne furono conquistate dagli Ebrei, e che ivi si stabilirono le tribù di Reuben, di Gad, e le genti di Machir e di Jair, che

---

[1] Vedremo più innanzi, in qual modo possa tenersi vero che gl'Israeliti occupassero il territorio di *'Arad.*

la tradizione ha voluto tenere come parte della tribù di Menasshè; ma la questione da farsi è quando e come questa conquista sia avvenuta.

La narrazione biblica, che fa muovere tutto di conserto il popolo ebreo, giungere ai confini di queste genti, assalirle e vincerle, e prenderne i paesi, e poi continuare la sua vita di popolo nomade, perchè questi paesi non erano la terra promessa, e procedere tuttavia costituito in un accampamento che non si deve posare nè sciogliere fino a che non ha attraversato il Giordano, è accomodata secondo quel concetto *a priori*, che già abbiamo accennato di un popolo che sa profeticamente quali debbano essere i suoi destini; ma non corrisponde a ciò che accadde nella realtà. L'estensione dei paesi conquistati non era tanto ristretta da impedire che provvisoriamente il popolo ebreo si fermasse, senza renunziare però a estendere più presto che fosse stato possibile il suo dominio di là dal Giordano; ma è inconcepibile che continuasse a vivere nello stesso modo col quale aveva peregrinato nel deserto dell'Arabia, quando non possedeva suolo alcuno.

Il racconto biblico è reso poi inverosimile dalla distribuzione che si vorrebbe fatta di tutte queste terre a una così piccola parte del popolo, quale sarebbero state le due tribù di Reuben e di Gad, e una frazione di quella di Menasshè. Noi vediamo in più d'una occasione una gente riottosa e ribelle, che alle più piccole occasioni insorge contro le disposizioni di Moshè; e questa gente stanca di peregrinare per terre deserte e inospitali, si sarebbe ella conten-

tata senza muovere neanche una parola di lamento che terre in parte fornite di città abitabili, in parte coltivate, in parte ottime per i pascoli fossero occupate stabilmente da una sola frazione del popolo, quando erano state conquistate e vinte dalle forze comuni di tutti? Non vale a togliere questa difficoltà la promessa dei Reubeniti, dei Gaditi e dei loro consorti che avrebbero aiutato i fratelli nella conquista della Palestina all'occidente del Giordano. La promessa era bella e buona; ma qui si trattava di renunziare al certo per l'incerto, al possesso di terre già conquistate per quello eventuale di altre da conquistarsi. Gli Ebrei nel deserto non erano gente di così facile umore da contentarsi di vedere una parte di loro nel quieto possesso di belle e ampie terre, mentre tutti gli altri restavano nella condizione di nomadi appagati solo di una probabile speranza di nuove conquiste. E per ultimo a provare che la narrazione dell'*Hexateuco* anticipa così in questo come in altri fatti ciò che è avvenuto in età posteriore, basterebbe solo la contraddizione fra quella e fra il libro dei *Giudici* e i libri delle Croniche. Si narra nell'*Hexateuco* che un Jair figlio di Menasshè, il quale non avrebbe potuto essere in nessun modo posteriore a Moshè, conquistò i castelli della Ghil'adite e li chiamò dal proprio nome (*Numeri*, XXXII, 41. Cf. *Jehoshua'*, XIII, 30; 1° *Re*, IV, 13); secondo il libro dei *Giudici* invece (X, 3-5) il Jair, i cui figliuoli avrebbero occupato i castelli della Ghil'adite, sarebbe stato di molto posteriore, circa un secolo e mezzo dopo Moshè; e finalmente stando alla tradizione delle

Croniche, questo Jair solo dal lato di madre avrebbe appartenuto alla tribù di Machir, o di Menasshè (1°, II, 21-23), mentre dal lato paterno sarebbe stato della famiglia di Ḣezron nipote di Jehudà.

La guerra poi con i Midianiti, quale ci vien raccontata nella narrazione sacerdotale del libro dei *Numeri*, è inammissibile e in aperta contraddizione con le relazioni che intorno a questo popolo troviamo nella storia successiva degl'Israeliti. Lasciamo da parte l'altra contraddizione già notata (pag. 212, 216) intorno all'occasione della guerra; ma stando pure alle narrazioni, quali le abbiamo nei libri del Vecchio Testamento, troviamo nell'*Hexateuco* (*Num.*, XXXI. Cf. *Jehoshua'*, XIII, 21) che fino dai tempi di Moshè la gente dei Midianiti sarebbe stata compiutamente distrutta.

Nel libro dei *Giudici* (VI-VIII) vediamo invece essere la gente di Midian che oppresse gli Ebrei, e in ispecie la tribù di Menasshè; sicchè Ghid'on dovè combattere con essa una fiera guerra per liberare la propria patria. E anche nei tempi dell'esilio troviamo nominato Midian fra le tribù nomadi dell'Arabia (*Isaia*, LX, 6). Ora come è possibile che una gente, i cui maschi sarebbero stati tutti uccisi al tempo di Moshè, e solamente le fanciulle vergini lasciate in vita, ma ridotte alla condizione di schiave (*Numeri*, XXXI, 7, 13-20), si fosse trovata poi in condizione di molestare seriamente gli Ebrei, dopo che questi si erano stabiliti nella Palestina all'occidente del Giordano? Fra le due tradizioni è certo quella del libro dei *Giudici* più conforme al vero; perchè non potè essere senza

una lunga lotta con le genti vicine, fossero nomadi, o a dimora stabile, che gli Ebrei poterono occupare la Palestina; mentre se pure durante le peregrinazioni nel deserto ebbero che fare anche con i Midianiti, il successo dello scontro dovette essere ben diverso da quello che ci vien narrato nel libro dei *Numeri*.

Abbiamo così con alcuni argomenti provato la insussistenza delle narrazioni bibliche per ciò che riguarda il tempo decorso dall'escita dell'Egitto fino alla morte di Moshè, e all'arrivo degl'Israeliti ai confini della Palestina; ma pure è sempre da domandarsi: vi è un fondamento storico a queste narrazioni leggendarie, e a che esso si riduce?

Se vogliamo rimanere dentro i confini del positivo, nè avventurarci ad ipotesi, che malamente potrebbero sostituire ciò che le leggende tradizionali ci hanno tramandato, fa d'uopo contentarsi di ben poco, e non fabbricare quelle immaginarie ricostruzioni storiche che sono soltanto parto della fantasia.

Gl'Israeliti che dopo l'escita dall'Egitto peregrinarono nei deserti, menando per lungo tempo vita nomade, come altre genti semitiche, non si mossero così ordinatamente come il Vecchio Testamento ci rappresenta; ma vagarono a caso, e non con la speranza e con l'intendimento di dirigersi alla conquista della Palestina, che fu il resultato ultimo delle loro peregrinazioni, non lo scopo finale a cui fin da principio miravano. Non furono quindi costituiti nè civilmente nè religiosamente in una unità propria soltanto di gente fissata in sedi stabili; ma rimasero

per lungo tempo divisi in genti diverse che si procacciavano alla ventura la vita per sè, e il pascolo per i loro bestiami. Cosicchè la costituzione e la divisione del popolo in dodici tribù fino dai tempi mosaici è una delle più arbitrarie finzioni della leggenda religiosa. Essa avrebbe il suo fondamento nella tradizione intorno ai figli del patriarca Ja'aqob, che si vuole appunto fossero dodici; ma già abbiamo veduto come si debbano intendere le personalità storiche dei tempi patriarcali. Inoltre il numero di dodici è ridotto in prima a tredici per la divisione in due della tribù di Josef in quelle di Efraim e di Menasshè, e troviamo in un antico canto nominate (*Giudici,* V, 14, 17) le tribù di Machir e di Ghil'ad quasi fossero esse stesse stipiti principali e non divisioni di quella di Menasshè, come altre fonti vorrebbero farci credere. Che cosa poi nello svolgimento storico del popolo ebreo avviene di alcune tribù? Di quella di Shim'on si fa fuggevole cenno nel 1° capitolo del libro dei *Giudici*, come alleata di Jehudà. Una tradizione conservata nelle Croniche (1°, IV, 39-43) c'informa che sotto il regno di Ḣizqijahu avrebbe esteso il suo Stato, conquistando il territorio dei Me'oniti e una parte del monte di Se'ir; ma durante un così lungo tratto di tempo, quanto ne corse fra la conquista della Palestina e il regno di Ḣizqijahu, di tutta questa tribù non troviamo menzione. Nè vale il dire che non se ne parla, nulla essendo avvenuto che di storico ricordo fosse degno, poichè almeno in due luoghi sarebbe stato necessario parlarne.

Nella così detta benedizione di Moshè (*Deut.,*

XXXIII) totalmente se ne tace: cosa inesplicabile, se quando fu scritto quel canto quella tribù avesse esistito a lato delle altre. Quando poi avviene la divisione del regno, e per ragione geografica la tribù di Shim'on avrebbe dovuto restare con quelle di Jehudà e Binjamin sotto il governo della dinastia davidica, solo di queste due si fa parola (1° *Re*, XII, 21), e quella di Shim'on non figura mai nè in uno nè nell'altro dei due regni. Nella benedizione poi di Ja'acob si mettono insieme Shim'on e Levi e si dice per l'uno e per l'altro: « Li dividerò in Ja'aqob, e gli spargerò in Israel. » Espressioni che provano dall'un lato come quando fu composto quel canto, queste due tribù non avessero ancora ottenuto come le altre stabili dimore, ma continuassero la vita nomade, e dall'altro come la gente di Levi fosse lontana per anco dall'essere tenuta come santa più delle altre e casta sacerdotale.

Pochissima parte hanno nelle vicende del popolo ebreo le tribù stanziate all'oriente del Giordano, tanto quella di Reuben, quanto quella di Gad; anzi nel canto di Debora, importantissimo documento storico, si fa capire chiaramente che erano rimaste estranee a una guerra combattuta per la nazionale indipendenza, come fu quella contro Sisera (*Giudici*, V, 16, 17). La quale osservazione, unita a quelle che abbiamo fatte sopra intorno allo stabilirsi di queste tribù nei paesi all'oriente del Giordano, prima che le altre genti israelite trovassero stabili sedi nella Palestina, ci conduce a concludere, che originariamente non formassero con le altre un solo corpo di nazione,

ma che solo con l'andar del tempo insieme si riunissero.

Nè a diversa conclusione ci può condurre l'osservazione sulla storia di altre tribù. Troviamo per esempio per lungo tempo la gente di Jehudà andare distinta dalle altre, e avere uniti i suoi destini con quelli delle altre tribù soltanto sotto i due regni di David e di Shelomò. Nella conquista della Palestina, non quale è raccontata leggendariamente nel libro di Jehoshua', ma quale con più verità è accennata nel primo capitolo dei *Giudici*, ogni tribù procede particolarmente per conto proprio; e così anche nelle diverse lotte che contro alcuni popoli in quel libro ci vengono narrate, non vediamo mai tutto il popolo ebreo unito far causa comune; ma ora una, ora alcune tribù muoversi sole per la propria salvezza. Anzi tal volta le une venire a guerra, o almeno a gara, con le altre. Come la gente di Efraim e gli abitanti di Succhoth con Ghid'on (Gedeone) (VIII), gli stessi Efraimiti con Iftaḣ (Jefte) (XII), e i Daniti con l'efraimita Michà (XVII, XVIII). La tribù di Jehudà non solo non si mostra obbediente a Shimshon, ma gli è ostile e quasi lo consegna in mano dei Filistei (XV, 10-13). Dimodochè l'unione piena e assoluta delle diverse tribù si è formata solo in una età molto più recente.[1]

---

[1] Per più particolari intorno alle tribù israelite v. STADE, *Geschichte des Volkes Israel*, pag. 145-173. Ciò che si racconta negli ultimi capitoli del libro dei *Giudici*, intorno a una pretesa azione in comune di tutti gli Ebrei contro i Binjaminiti è pura leggenda, e a suo luogo verrà esposta ed esaminata.

Ricostituendo adunque per quanto è possibile su fondamenti congetturali quello che possiamo sapere del popolo ebreo, è forza dire che successivamente in più volte genti affini avranno emigrato dall'Egitto, e dopo aver traversato i deserti dell' Arabia avranno acquistato sedi stabili sulle rive del Giordano. Come è probabile ancora che queste genti esuli dall'Egitto abbiano ritrovato nelle antiche sedi della Palestina altre genti affini, che mai non ne avevano emigrato, e fondendosi con esse abbiano poi formato tutto un popolo. Così trova una molto plausibile spiegazione lo stabilirsi dei Reubeniti, dei Gaditi, e dei Machiriti sulla riva orientale del Giordano nei regni di Siḥon, di 'Og e nella Ghil'adite. Queste genti in una età, di cui la storica e accertata memoria era perduta, si erano separatamente dalle altre genti israelite avanzate attraverso ai deserti dell'Arabia fino ai paesi degli Emorei, e del Bashan, gli avevano conquistati, e vi si erano stabiliti. Quando poi vennero gli altri Israeliti a conquistare i paesi all' occidente del Giordano, trovandosi simili di origini, di credenze religiose, di costumi, di lingua e per il momento anche d'interessi, si unirono o almeno da principio non si osteggiarono, pensando essere di vantaggio comune la distruzione o sottomissione delle genti dette Chena'anee o Emoree. Ma le genti condotte da Moshè fuori dell' Egitto non erano un popolo numeroso di seicentomila uomini adulti, erano solo un' orda nomade di numero molto ma molto inferiore, alla quale poterono poi aggiungersi altre di stirpe eguale. Non si costituirono queste genti in unità

politica nè civile nè religiosa come la narrazione dell'*Hexateuco* ci vuol far credere; perchè la storia successiva, come meglio sarà dimostrato dalla esposizione che ne faremo, dimostra il contrario; ma vissero per lungo tempo in quel modo e con quei costumi che genti nomadi possano avere. Non è però dall'altro lato soltanto un mito la persona di Moshè, è piuttosto una leggenda; vale a dire che sotto al racconto quale dal Vecchio Testamento ci vien fatto, rimane sempre un residuo storico e reale.

L'orda principale degl'Israeliti o cacciati, o esciti dall'Egitto deve avere avuto un capo, una guida, cui la narrazione tradizionale ha ormai consacrato il nome di Moshè. Questi non può essere stato il taumaturgo che cangiava in serpente un bastone, nè che empiva di piaghe la terra dei Faraoni, nè che divideva con un suo cenno le onde del mar Rosso, nè che faceva scaturire le acque da una rupe, o che tenendo le mani alte verso il cielo procurava agli Israeliti la vittoria sulla gente di 'Amaleq; non può essere stato il legislatore che dettava ben due codici[1] per determinare le relazioni del vivere civile e politico, quando queste relazioni non esistevano affatto fra una gente vagante e nomade senza possessi, senza suolo e senza case; non può essere stato a più forte ragione il ritualista che abbia prescritto le formalità sul culto e sulla casta sacerdotale, quando non vi erano nè mezzi nè possibilità per

[1] Le leggi dell'*Esodo-Levitico-Numeri*, e quelle del *Deuteronomio*.

provvedere all' uno e per costituire l' altra; ma può essere stato uno Sheiko di un' orda nomade dotato di mente superiore a molti altri, e avere intraveduto e sperato per la sua gente destini migliori e più alti che non era lo stato presente. Può avere avuto a sdegno le superstizioni politeistiche delle genti che lo circondavano, ed avere insegnato il culto di un Dio solo che già tradizionalmente nel popolo aveva il nome di *El Shaddai*, o *Elohim*, e anche più recentemente quello di *Jahveh*; e può finalmente avere insegnato il Decalogo, se non quale oggi si legge nell' *Esodo* (XX) e nel *Deuteronomio* (V), almeno nei suoi tratti fondamentali.[1] Rimane in questo modo, lo sappiamo, di molto diminuito quel tipo leggendario del grande legislatore, verso il quale la tradizione religiosa ci aveva ispirato amore e riverenza; ma la storia non è poesia, e deve spogliarsi di tutto quanto la leggenda l' aveva adornata. Così il popolo d'Israel non è più una miracolosa creazione, ma anch' esso al pari degli altri diviene il prodotto di una evoluzione storica.

Nè a stregua diversa devesi giudicare dei fatti che sono narrati nei libri dell' *Esodo* e dei *Numeri*; giacchè il *Levitico* e il *Deuteronomio* sono per la massima parte di argomento legislativo e rituale.

Abbiamo già detto quanto era d' uopo sulla manna e sulla costruzione del Tabernacolo. Leggenda importantissima segue a queste l' adorazione del vitello o bue d' oro. Per intendere rettamente la quale è

---

[1] V. *La legge del Popolo Ebreo* ecc., pag. 68-74.

necessario ridursi a mente che, allorquando le scuole profetiche condotte da un naturale svolgimento vollero sempre più purificare la religione jahvistica, si trovarono dinanzi il fatto di un culto popolare unito all'adorazione delle immagini, perchè gl'Israeliti non erano diversi nè in questo nè in altri punti dalle altre genti semitiche.[1] Questo culto delle imagini è provato dal serpente di rame (v. pag. 238), dall'*Efod* di Ghid'on (*Giud.*, VIII, 27 e seg.), dagl'idoli di Michà rubati poi e adorati da tutta la tribù dei Daniti (ivi, XVII, 4; XVIII, 27-30), dai penati di Michol figlia di Saul e sposa di David (1° *Samuel*, XIX, 13, 16), dalla menzione che fa di questo genere d'immagini un profeta dell'ottavo secolo (*Hoshea'*, III, 4), e massimamente alfine dall'adorazione del bue d'oro conservatasi nel regno di Samaria, dove le erano in ispecie consacrati due tempi uno in Beth-El e l'altro in Dan (1° *Re*, XII, 28-33). Le scuole profetiche, che modificarono secondo i loro intendimenti le antiche tradizioni del popolo d'Israel, vollero rappresentare tutte queste forme antiche e popolari del culto, come deviazioni dalla religione pura di Jahveh, che doveva essere adorato soltanto in ispirito. E perciò, se non in origine, certo a un dato punto del loro svolgimento, predicarono che la religione di Jahveh era stata fin dal principio pura da ogni culto idolatrico, e che soltanto per essersi lasciati corrompere o da dissennati pensieri, o da malvagi seduttori, o dall'esempio

[1] KUENEN, *Religion of Israel*, I, pag. 287-290.

delle altre genti, gl'Israeliti avevano adorato ora questa ora quell'altra immagine.

Così, risalendo fino ai tempi patriarcali, mentre si dice che Raḥel portasse furtivamente con sè i penati della sua casa paterna (*Genesi*, XXXI, 30-35), si vuole che Ja'aqob tornando in Chena'an avvertisse tutti i suoi di separarsi dagl'idoli estranei, che avrebbero potuto avere con sè. Si rappresenta il serpente di rame non come un oggetto di culto, ma come un mezzo taumaturgo per guarire dal morso dei veri serpenti. L'*Efod* di Ghid'on si dice fosse un inciampo, dietro al quale erravano tutti gl'Israeliti. A correggere in qualche modo l'idolatria di Micha e dei Daniti si soggiunge che era quello un tempo exlege, nel quale ognuno faceva ciò che meglio gli talentava. G' idoletti di Michol si lasciano passare senza osservazione, quasi ognuno potesse intendere che si trattava di una superstizione muliebre. E finalmente, al fatto fra tutti importantissimo della pubblica adorazione dei vitelli o bovi d'oro, si dà la spiegazione che Jerob'am (Geroboamo) si fece inventore di questo culto per distogliere il popolo dall'accorrere al tempio di Gerusalemme, e non avesse così occasione di sottomettersi di nuovo alla dinastia davidica. E che Jerob'am trovatosi a capo di quelle tribù che si erano ribellate contro il figlio di Shelomò, volesse opporre altri luoghi di culto a quello consacrato in Gerusalemme, è un fatto molto probabile; ma, per riuscire nell'intento, sarebbe stato il peggiore dei mezzi quello d'inventare a suo capriccio un culto che non

avesse avuto radice nelle costumanze popolari, e di istituirlo in luoghi che non avessero avuto a loro favore antiche tradizioni.

Un popolo, che da più generazioni avesse adorato Jahveh come puro spirito, avrebbe egli facilmente creduto e obbedito a un re, che gli avesse detto: tu devi d'ora innanzi adorare due bovi d'oro, come immagine di quel Dio che ti ha liberato dalla terra d'Egitto? Ma il fatto sta invece che Beth-El e Dan, dove si trovavano i Santuarii di quelle immagini, erano antichissimi luoghi di culto. E in quanto a Beth-El una tradizione ce lo insegna, volendo che ivi edificasse altari il patriarca Abraham (*Genesi*, XII, 8; XIII, 2), e accadesse la prima rivelazione a Ja'aqob (ivi, XXVIII, 19), per lo che ancor'egli vi edificò un altare (ivi, XXXV, 1-8). In tempo più recente poi è nominato come centro politico e religioso (*Giud.*, XX, 26 e seg.; 1º *Sam.*, VII, 16). Così riguardo a Dan, ci viene narrato che fosse luogo sacro fino ab antico, se non per tutto il popolo, certo per la tribù dei Daniti (*Giud.*, XVIII, 29, 30). Dunque è innegabile che i luoghi non fossero per la prima volta trovati da Jerob'am.

Molto meno l'adorazione dei bovi d'oro era una cosa nuova. Gli Ebrei l'avevano praticata fino dai tempi dell'escita dall'Egitto, anzi le espressioni poste dal narratore del libro dei Re in bocca al re Jerob'am sono identiche a quelle che secondo lo scrittore profetico avrebbero pronunziato gl'Israeliti dopo costruito il bue d'oro: « Questo è il tuo Dio, o Israele, che ti trasse dalla terra d'Egitto. »

Perchè in sostanza tale era la credenza popolare, combattuta dalle scuole profetiche, quando la religione jahvistica ebbe da loro uno svolgimento più puro e spirituale; ma non combattuta nei più antichi tempi, quando gli esciti dall'Egitto erano soltanto un'orda nomade; e non combattuta nè anche da Moshè, che insegnava il decalogo in una forma molto più compendiosa della redazione che noi ne abbiamo,[1] e non insegnava tutti gli altri precetti religiosi sparsi nel Pentateuco. Raccomandava sì la religione di Jahveh come quella del solo Dio da doversi adorare; ma la proibizione delle immagini venne solo molto più tardi. Cosicchè il rappresentare l'adorazione del vitello o bue d'oro come una ribellione degl' Israeliti ai primi insegnamenti mosaici, è conforme al modo profetico di concepire la storia primitiva del popolo ebreo, riportando ai più antichi tempi ciò che solo più tardi è avvenuto. Adorarono gli Ebrei il vitello o bue d'oro, ma non momentaneamente e per un atto di ribellione; bensì per lunga continuazione di tempo, come una delle tante forme di culto popolare non proibite da nessuna disposizione religiosa, quand'ancora una religione non era regolarmente costituita.

Le altre sommosse che si vogliono avvenute ora contro Moshè e Aharon, ora soltanto contro quello, sono attribuite a cagioni di due specie, o per malcontento di una vita spesso penuriante di cibo o di acqua, o per non volere tollerarne la supremazia. Le sommosse

---

[1] V. *La Legge del popolo Ebreo*, pag. 73.

della prima specie possono facilmente essere accadute, senza accettare che siano state precisamente quali e quante ci si narrano, e molto meno che abbiano avuto una soluzione miracolosa. Nè si possono del tutto negare quelle della seconda specie, fra le quali è notevole quella che si vorrebbe avvenuta nel seno stesso della famiglia di Moshè, cioè del suo fratello Aharon e della sorella Mirjam (*Numeri*, XII). Se, come abbiamo detto, non è da tenersi mitica la persona di Moshè, ma da ridursi alle proporzioni di capo di un'orda nomade, non è impossibile che i suoi stessi parenti gli abbiano invidiato una supremazia, che egli con le sue qualità aveva saputo acquistarsi. E non è nemmeno impossibile che egli abbia saputo ridurli al silenzio; ma è impossibile che Mirjam sia stata per punizione colta all'improvviso da una lebbra che la deturpava, e in soli otto giorni ne sia guarita. Checchè ne sia poi della realtà storica di un fratello e di una sorella mormoranti contro chi era da tanto più di loro, la leggenda della lebbra guarita così presto per le preghiere dello stesso offeso Moshè, contiene bellissimo insegnamento morale; da un lato, per distogliere ognuno dalla malevola e infondata mormorazione contro i capi del popolo, dall'altro, per dare un esempio a questi del come dovrebbero, anche offesi, generosamente perdonare.

Quanto ci sia di vero nella sommossa di Dathan e Abiram contro l'autorità di Moshè è difficile ora poter discernere, essendo la narrazione così avviluppata da leggendarie circostanze; ma è certo che non

ha nessun fondamento storico la sollevazione di Qoraḣ contro la supremazia sacerdotale di Aharon; perchè questa non ha mai esistito, e la costituzione sacerdotale è di età molto più recente. Si sarà manifestato forse, e anche più d'una volta, il malcontento contro la costituzione castale del sacerdozio in poche famiglie o in una sola, mentre tutti gli altri Leviti erano ridotti al più umile ufficio d'inservienti del tempio; e si sarà voluto ovviare a questo malcontento con una storia riportata agli antichi tempi, nella quale si dimostrava fieramente punito chi, come Qoraḣ e i suoi seguaci, avesse osato di usurpare un sacro officio, al quale non solo non era chiamato, ma che il rito gli proibiva.

Di tutti i fatti che hanno relazione con la conquista dei paesi occupati poi dagli Israeliti in parte abbiamo accennato come devono intendersi, e in parte torneremo a parlarne, quando avremo esposto tutto ciò che concerne la medesima conquista. Resta solo ad esaminarsi la leggenda di Bil'am, che, come avvertimmo, ci fu conservata in una doppia tradizione, secondo che quel curioso tipo ci è presentato o come un profeta chiamato dal re di Moab e dagli anziani di Midian per imprecare contro gli Israeliti, o come un volgare indovino che consiglia i Midianiti a sedurre gli Ebrei col mezzo delle loro donne, acciocchè si diano al culto del Dio Pe'or.

Gli odii e le inimicizie fra i Moabiti e gl'Israeliti furono lunghe e quasi continue; ne abbiamo memoria in molte pagine del Vecchio Testamento, e l'iscrizione moabitica del Re Mesa ce lo ha con-

fermato. Nulla di più naturale che all' avvicinarsi degli Ebrei ai confini della Palestina i Moabiti ne prendessero sospetto come di nuovi invasori, che potevano dare cagione di seriamente temere; e una tradizione che certo ha in sè gran parte di storico, ce li presenta prima come oppressori degli Ebrei, poi come da questi vinti e sconfitti (*Giud.*, VIII, 12-30). Invece un' altra tradizione conservata nel proemio al *Deuteronomio* (II, 9-19) vorrebbe far credere che gl'Israeliti non potessero per divino comando far guerra ai Moabiti, nè agli Ammoniti; perchè Dio aveva loro concesso quelle terre come possessione di cui non dovevano essere spogliati. Fatto sta che nè l'una nè l'altra gente fu mai cacciata dagli Ebrei, ma tutt'al più nei tempi della costoro massima potenza ridotta tributaria. Sembra però, se vogliamo stare a quanto dalle diverse tradizioni possiamo raccogliere, che gl'Israeliti nell'invasione della Palestina non fossero i primi a provocare nè la gente di Moab nè quella di 'Ammon, e non facessero altro che assaliti difendersi. Ciò poteva nascere o dal tenere questi popoli troppo agguerriti e forti, o dal giudicare meno opportune e comode le loro terre per essere invase. Ma se i Moabiti e i Midianiti che erano ad essi vicini volevano combattere gli Ebrei, non è difficile che oltre i mezzi umani, si sieno valsi anche di quelli soprannaturali. I popoli semitici avevano molte credenze simili e comuni, e tutti avevano ancora i loro profeti e i loro taumaturghi, uomini insomma che creduti in relazione diretta con la divinità erano tenuti capaci di operare miracoli, così a prò della loro

nazione, come a danno dei nemici. Ora come vediamo nella storia del popolo ebreo che spesso si ha fiducia nella parola e nell'opera di un profeta per iscongiurare un pericolo o per abbattere una potenza nemica, non è difficile che simile credenza abbiano avuto altre genti semitiche a danno degli Ebrei. Poteva esserci nel tempo che questi si avvicinavano al Giordano, un uomo che come profeta aveva acquistato fama fra le genti semite sparse nella Siria, e che ad esso ricorressero i Moabiti e i Midianiti non meno come a taumaturgo che come a consigliere, capace di operare e per senno e per prodigio il danno e la rovina dei temuti invasori. A questo può ridursi tutt'al più la leggenda di Bil'am, di cui ogni altro particolare, e in specie ogni circostanza miracolosa rimane sempre per sua stessa natura di fuori dalla storia.

Così abbiamo percorso, secondo la tradizione biblica e secondo la critica, le vicende del popolo d'Israel, che concernono le sue origini; proseguiamo ora a vedere, sempre nello stesso doppio aspetto, quale ne sia stato lo svolgimento.

Capitolo VI

LA CONQUISTA DELLA PALESTINA

Jehoshua' doveva essere l'eroe che avrebbe guidato gl'Israeliti alla conquista della terra promessa: lo abbiamo veduto tanto nella narrazione sacerdotale, quanto in quella profetica; e tale tradizione è ripetuta anche in una terza fonte, di cui ora dobbiamo tener conto, cioè la deuteronomica (*Deut.,* XXXI, 7).

Abbiamo già notato, quando è stato opportuno, alcune divergenze di questa dalle altre due; ma non abbiamo seguìto separatamente quel poco che di storico si contiene nel *Deuteronomio;* perchè in sostanza, salvo che i punti notati, non differisce dalla narrazione profetica.

Per ciò che concerne invece la conquista della Palestina, forse non il vero e proprio Deuteronomista, ma altri appartenente alla medesima scuola, come ha

aggiunto al primitivo *Deuteronomio* l'introduzione (I-IV, 41), e le appendici storiche (XXIX-XXXI, 13, 24-30); così ha continuato la narrazione della conquista della Palestina, inserita in parte nella presente compilazione del libro di Jehoshua'. Ma nell'esporre queste tradizioni bibliche non potremo continuare nel metodo fino a qui seguìto di far conoscere separatamente per intiero ciò che è contenuto nelle varie fonti; perchè il compilatore nel combinarle insieme ha tenuto egli stesso altro modo. Non abbiamo quasi nulla della narrazione sacerdotale intorno alle guerre fatte dagl'Israeliti contro gli abitatori di Chena'an, ed invece appartiene ad essa la massima parte di ciò che concerne la divisione della terra;[1] cosicchè il libro di Jehoshua' può dividersi in due parti principali: 1° le guerre (I-XII); 2° la distribuzione delle terre conquistate o da conquistare, le raccomandazioni di Jehoshua' al popolo, e la sua morte (XIII-XXIV). Nella prima parte sono combinate insieme le due tradizioni, la profetica e la deuteronomica; ma per lo più in modo da compiersi a vicenda anzichè ripetersi; perchè dominate dal medesimo concetto, sebbene presso il Deuteronomista portato alle ultime conseguenze.

Che niun patto si stringesse con gli abitatori

---

[1] Nöldeke, *Untersuchungen zur Kritik des alten Testaments*, pag. 95, 99; Kayser, *Das vorexilische Buch* ecc., pag. 103, 105; Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs*, pag. 596. Non sono però concordi i critici in quanto ai frammenti della prima parte da assegnarsi allo scritto sacerdotale.

di Chena'an; ma del tutto si cacciassero dai loro possessi, si raccomanda più volte nello scritto profetico (*Esodo*, XXIII, 20-33; XXXIV, 12-16; *Numeri*, XXXIII, 52-56). Il Deuteronomista rinforza la raccomandazione, e vuole che si distruggano del tutto, che non se ne abbia compassione (VII, 2-16, 34). Or bene, secondo il concetto di questa compiuta cacciata o distruzione, è narrata la conquista della Palestina nella prima parte del libro di Jehoshua'; mentre nella seconda parte si narra che infatti molti degli antichi abitatori rimasero per lungo tempo in mezzo agl'Israeliti (XV, 63; XVI, 10; XVII, 13), e tutt'al più furono sottoposti a tributo. Non vogliamo come il Knobel[1] decidere che l'idea della distruzione dei Chena'anei fosse ignota alla più antica tradizione, e quindi non se ne parlasse nello scritto da lui detto *elohistico* e da noi *sacerdotale*. Per tener buona questa opinione farebbe d'uopo in prima porre in sodo che questa fonte è più antica delle altre; mentre dagli studi più recenti apparisce invece il contrario. Perciò basti notare il fatto, senza trarne conclusioni che eccederebbero ciò che legittimamente può dedursene; e basti sopratutto notare come a lato di una tradizione formata secondo un preconcetto ideale e profetico, era rimasta viva anche l'altra più conforme alla realtà.

Ma prima di tentare la ricostituzione della realtà storica, vediamo anche intorno la conquista la narrazione leggendaria in tutti i suoi particolari.

---

[1] *Numeri, Deuterononium und Josua*, pag. 364.

Jehoshua' confortato dalle parole di Jahveh comanda ai rettori del popolo di avvertire che si provvedessero di viveri; perchè fra tre giorni avrebbero attraversato il Giordano. Rammenta alle tribù di Reuben, di Gad e a una parte di quella di Menasshè il giuramento che le obbligava ad aiutare con le armi, i loro fratelli; e quelle gli rispondono che, come avevano obbedito a Moshè, così avrebbero ascoltato tutti i suoi cenni (I, 1-18).

La continuazione logica di questa introduzione sarebbe di narrare che dopo tre giorni gli Ebrei passarono infatti il Giordano; ma il corso della narrazione viene interrotto da un episodio, probabilmente tolto da altra fonte, intorno all'invio di due esploratori nella città di Jeriḣo.

Si narra che Jehoshua', accampato con gl'Israeliti in un luogo chiamato Shittim, mandasse due esploratori nella città di Jeriḣo per spiarne le condizioni e l'animo degli abitatori. Penetrati nella città, furono accolti da una donna di mal'affare. Avutosene sentore presso il principe del paese, furono mandati a ricercare, ma dalla donna furono così bene nascosti che non poterono essere scoperti; anzi fu da lei sviata ogni ricerca, facendo credere che ormai fossero esciti dalla città. Poi, fatto conoscere agli esploratori come gli aveva salvati, e dato loro il mezzo di fuggire, si fa promettere che, quando Jeriḣo fosse presa dagl'Israeliti, essa con tutta la sua famiglia sarebbe risparmiata e lasciata incolume. Gli esploratori promettono, e tornano salvi presso Jehoshua', cui annunziano facile la vittoria; perchè gli

abitanti erano oltremodo intimoriti. Jehoshua' partì da Shittim e arrivò con tutte le schiere sino alle rive del Giordano (II, 1-III, 1). Qui si riprende la interrotta narrazione, e si racconta la traversata di quel fiume; ma con tanta diffusione e con tante ripetizioni, che è forza riconoscere l'unione di più racconti originali, la somma poi dei quali si riduce a quanto segue. Che l'arca di Jahveh portata dai sacerdoti andò innanzi a tutti, e dinanzi a lei miracolosamente le acque del Giordano si divisero, non altrimenti che le acque del Mar Rosso al cenno di Moshè; sicchè tutti gl' Israeliti poterono passare a piede asciutto. Ma rimasero i sacerdoti con l'arca nel letto del Giordano, fino a che tutti l'avevano attraversato; quasi si voglia con ciò far credere che il miracoloso ritirarsi delle acque era effetto della presenza dell'arca (III, 2-17). Jahveh comandò che fossero prese dal letto del fiume dodici pietre, in corrispondenza delle dodici tribù israelitiche, e che ne fosse fatto un monumento sulla riva occidentale del Giordano, per ricordo perenne del miracoloso passaggio. E infatti questo monumento sarebbe stato eretto in un luogo detto Ghilgal, che troviamo poi molte volte nominato come uno dei tanti luoghi consacrati alla celebrazione del culto. Questo prodigioso passaggio del Giordano avrebbe incusso lo spavento in tutti gli Stati emorei, che aspettavano d'ora in ora d' essere assaliti e invasi (IV, 1-V, 1).

In tutta questa narrazione per la maggior parte tratta dal documento profetico, si può dire che appartiene allo scrittore sacerdotale solo l' indicazione

di una data, cioè che avevano passato il Giordano nel 10 del mese primo, e deve intendersi dell'anno 41 dopo l'escita dall'Egitto, e si erano accampati in Ghilgal (IV, 19). Alla quale indicazione cronologica certo fa seguito come frammento dello stesso scritto sacerdotale l'altro breve passo, ove si narra che gli Israeliti ivi accampati celebrarono la pasqua secondo il rito nel 14 del mese, e incominciarono a mangiare del prodotto della terra, cessando dal giorno seguente di cadere la manna (V, 9-12). Notizia in aperta contraddizione col comando poco sopra accennato di provvedersi di viveri; perchè quali viveri sarebbero stati necessarii, se fin dopo il passaggio del Giordano la manna avesse servito di nutrimento? e come mai avrebbero potuto provvedersi, se si suppone che i viveri in verun modo fossero alla disponibilità degli Ebrei, fino che erano all'oriente del Giordano?

Tratto molto importante della narrazione profetica è quello che concerne la circoncisione. Jahveh avrebbe comandato a Jehoshua' di circoncidere tutti gli Ebrei con lame di pietra, perchè durante la peregrinazione nel deserto non si erano circoncisi. Jehoshua' avrebbe eseguito il comando divino, e si aggiunge che in questo modo era stata tolta dagli Ebrei la vergogna loro rimproverata dagli Egiziani. Dimodochè vi sarebbe da arguire che la circoncisione era in origine una costumanza egiziana, imparata dagl'Israeliti soltanto durante il loro soggiorno in quel paese, e che anzi veniva loro rinfacciato dagli Egiziani di non circoncidersi. Il che manifestamente contraddice alla tra-

dizione dello scritto sacerdotale che la circoncisione fosse un rito imposto ai patriarchi, e fondamentale fino dai più vetusti tempi nella religione della gente israelita. Non si sa invero comprendere come e perchè durante la peregrinazione nel deserto, mentre si vuole fossero osservati tanti altri riti, questo fosse trascurato. Era forse più facile a Jehoshua' circoncidere tutti in una volta tanti uomini già adulti, e sottoporre a una operazione dolorosa e non scevra di pericolo gente che fra poco avrebbe dovuto combattere con i nemici, anzichè circoncidere ogni bambino a mano a mano che nasceva, anche ammessi tutti i disagi di una vita nomade? E non si circoncidono forse anche adesso i Beduini, e tutti quei nomadi che seguono la religione di Maometto? La leggenda di un capo militare che circoncide tutte in una volta diecine e diecine di migliaia di uomini, non è ammissibile, e rasenta il ridicolo; ma ad ogni modo basta a provare quale diverso concetto si sia conservato nelle diverse tradizioni ebraiche anche intorno alla circoncisione.

Lo scritto profetico riprende il suo racconto con l'apparizione a Jehoshua' di un essere in forma umana, che gli si mostra con la spada sguainata, e gli si annunzia come il capo dell'esercito di Jahveh, quasi voglia fargli capire che le schiere divine venivano in aiuto agl'Israeliti. Jehoshua' gli si prostra, e gli domanda che cosa voglia comandargli, e quei gl'impone di scalzarsi i piedi, perchè calcava un luogo santo (V, 13-15). Comando che era stato fatto a Moshè nella prima rivelazione (*Esodo,* III, 5); perchè

pare che gl'Israeliti, come altri popoli antichi, avessero il costume di andare scalzi, quando camminavano in luogo sacro; o per non contaminarlo colla poca nettezza dei calzari, o perchè si volesse con questi difendere i piedi solamente sulla terra impura.[1]

Ma questa apparizione non ha seguito, e si passa a dire della presa di Jeriḣo, che sarebbe stata conquistata in un modo portentoso. Per sei giorni l'esercito avrebbe girato una volta ogni giorno intorno alla città, e i sacerdoti, portando l'arca, avrebbero sonato le tube. Nel settimo giorno questo giro si sarebbe ripetuto sette volte, all'ultima delle quali i sacerdoti avrebbero sonato, tutto l'esercito avrebbe alzato un grande strepito, e le mura della città nemica sarebbero miracolosamente cadute. Tutta la città, gli abitanti, e ogni avere sarebbe stato devoto in sacra scomunica a Jahveh; dimodochè ogni essere vivente avrebbe dovuto essere ucciso, ogni cosa distrutta, e soltanto l'oro, l'argento e gli altri metalli consacrati a Dio. Il crudele comando sarebbe stato eseguito, la sola Raḣab con la sua famiglia, secondo la promessa fattale dagli esploratori, sarebbe stata salvata, e Jehoshua' avrebbe terribilmente imprecato contro a chiunque mai avesse tentato di ricostruire la maledetta città, minacciandogli la morte di tutti i figliuoli (VI).

Ma la scomunica ordinata da Jahveh di tutto ciò

---

[1] Rosenmüller, *Scholia in Exodum*, III, 5; Dillmann, *Exodus und Leviticus*, pag. 27.

che si trovava in Jeriḣo non sarebbe stata da tutti scrupolosamente osservata. Un tale 'Achan della tribù di Jehudà ne avrebbe sottratto un mantello di pelo, duecento sicli d'argento, e una verga d'oro; in punizione della qual colpa gl'Israeliti non sarebbero riesciti nella loro seconda impresa guerresca diretta contro la città di 'Ai. Della qual cosa dolente Jehoshua' in attitudine di lutto insieme con gli anziani del popolo avrebbe domandato pietà a Jahveh. Questi gli avrebbe fatto conoscere la causa della non riescita impresa, e gli avrebbe comandato di scoprire il peccatore estraendo a sorte prima la tribù, poi da questa le famiglie, e per ultimo dalla famiglia gl'individui, e fu trovato appunto essere 'Achan. Il quale, confessata la sua colpa, fu condannato con la sua famiglia alla lapidazione. Eseguita la condanna, l'impresa contro 'Ai fu ripetuta con maggiore cautela, la città fu presa e data alle fiamme, gli abitanti passati a fil di spada, il re appiccato; ma le facoltà non scomunicate, come quelle di Jeriḣo, e date invece come bottino a tutto il popolo (VII, 1-VIII, 29).

Dallo scritto del Deuteronomista è stata inserita in questo punto la notizia che Jehoshua', eseguendo il comando che nel *Deuteronomio* (XXVII) si vuole fosse dato a Moshè, avrebbe edificato un altare sul Monte 'Ebal, e avrebbe inciso sulle pietre la copia della legge divina (la deuteronomica); e quindi, alla presenza di tutto il popolo distribuito fra i due colli prospicienti di 'Ebal e di Gherizim, avrebbe ad alta voce pronunziato le benedizioni e le imprecazioni,

quali si leggono nel citato luogo del *Deuteronomio,* a favore di quelli che osservassero la legge, e contro quelli che la prevaricassero (VIII, 30-35).

I due felici successi contro Jeriho e contro ʻAi avevano consigliato gli altri principi della Palestina a difendersi da Jehoshuaʻ; sicchè pensarono a fare alleanza per opporsi al comune nemico. Ma gli abitanti della città di Ghibʻon e del vicino territorio vollero in vece venire a patti con gl'Israeliti, che gli accolsero volentieri. Siccome per altro ciò era contrario al concetto dello scritto profetico, secondo il quale ogni patto con gli abitatori della Palestina era proibito, ecco come viene da esso presentato il fatto.

I Ghibʻoniti presi da timore per la sorte toccata alle due città ad essi vicine, e sapendo che gl'Israeliti non davano quartiere a nessun Palestinese, avrebbero mandato ambasciatori al campo degli Israeliti in Ghilgal, ma facendoli vestire di abiti logori, di scarpe consunte e rattoppate, e portando pane secco e ammuffito; sicchè si potesse facilmente credere che venissero da lontano paese a chiedere l'alleanza degl'Israeliti. Questi rimasero presi all'inganno, e il patto d'alleanza fu sancito con solenne giuramento. Quando poi la verità fu scoperta, non potevasi più disfare il già fatto, e mancare al patto così consacrato; ma siccome con questo gli Ebrei si erano obbligati soltanto a rispettare la vita di questi loro alleati, li ridussero in condizione servile, addetti specialmente a tagliar legne e attingere acqua per il servigio del culto (IX).

Questa secessione dei Ghibʻoniti avrebbe irritato

Adoni-Zedeq re di Gerusalemme, che, fatta alleanza con i re di Ḥebron, di Jarmuth, di Lachish e di 'Eghlon, avrebbe mosso contro quelli che erano passati al nemico. I Ghib'oniti naturalmente chiesero aiuto a Jehoshua', che affrontò i cinque alleati. Nella prima battaglia gli Emorei sarebbero stati sconfitti e volti in fuga, durante la quale anche una terribile bufera con grandine mortifera gli avrebbe sempre più sbaragliati e sconfitti. Ma siccome il giorno era vicino a cadere, e la vittoria degl'Israeliti sarebbe stata interrotta, Jehoshua' intima al Sole e alla Luna di arrestare il loro corso. Gli astri obbediscono, e il Sole non scompare sotto l'orizzonte, fino a che non sia compiuta la strage dei nemici (X, 1-14).

Ma i cinque re fuggono e si ricoverano in una grotta, presso alla città di Maqqedà, dove scoperti, sono, per comando di Jehoshua', rinchiusi e guardati in modo che non possano scampare. Poi tratti fuori, e sottoposti alla dura umiliazione di curvare il collo sotto i piedi dei capi dell'esercito israelita, furono appiccati.

Dopo tale piena sconfitta tutti questi Stati furono sottomessi dagli Ebrei, che si trovarono in tal modo padroni di quasi tutto il mezzogiorno della Palestina (ivi, 15-43).

Un'altra lega si sarebbe fatta poi degli Stati al settentrione, capitanata da Jabin re di Ḥazor; e numerosissime genti avrebbero fatto testa presso le sorgenti di Merom per resistere agli Israeliti. Ma anche allora Jahveh avrebbe incorato Jehoshua', dicendogli che non temesse nè dei cavalli nè dei carri;

perchè quelli avrebbe sgarrettati, e questi bruciati. Difatti l'esito della battaglia fu favorevole agl' Israeliti, che sconfissero pienamente i nemici, fugandoli fino a Sidon. La città di Ḣazor fu incendiata, tutte le altre conquistate, ma lasciate in piedi, acciocchè potessero ai vincitori stessi servire di abitazione.

La narrazione biblica non si trattiene quindi in altri particolari. Nota solo che la guerra fu lunga fra Jehoshua' e molti piccoli re, ma che finalmente di tutti riportò vittoria, che distrusse tutti gli abitanti, eccetto i Ghib'oniti, cui lo stringeva un patto speciale, e che finalmente il paese fu quieto dalla guerra (XI). Si fa poi un epilogo di tutti i paesi conquistati tanto all'oriente, quanto all'occidente del Giordano, i quali ultimi si fanno ascendere al numero di trent'uno (XII).

Ma se da un lato la tradizione formatasi secondo questo concetto delle scuole profetiche pretendeva che tutta la terra, posseduta di fatto in età posteriore dagli Israeliti, fosse stata conquistata da Jehoshua'; dall'altro una pretensione nata da boria nazionale voleva che i confini della terra destinata a divenire possesso del popolo ebreo fossero molto più estesi. Dal torrente che formava il confine nord-est dell' Egitto (il presente Wadi-el-arisch) fino all' Eufrate, avrebbe dovuto estendersi il dominio degli Israeliti, che è quanto dire quasi sopra tutta la Siria. Quest' ambiziosa aspirazione non fu mai appagata, o solamente in parte, nei più felici tempi del regno davidico. Infatti avvenne al contrario, che gli Israeliti si trovarono stretti a sud-ovest dai Filistei,

a settentrione e a ponente dai Chena'anei e dai Fenici, a oriente e a settentrione da Moab, da Ammon, dagli Stati di Gheshur e di Ma'achat e dagli altri della Siria. Ora ecco come viene rappresentato questo stato di cose nel libro di Jehoshua'. Jahveh avrebbe avvertito l'eroe duce degli Ebrei nella conquista di Chena'an che ormai egli era tanto vecchio da non poter continuare le guerre contro gli altri popoli che non erano stati sottomessi, i quali un giorno sarebbero stati cacciati dalla Provvidenza dinanzi ai figli d'Israel; ma intanto facesse di quella parte conquistata, la distribuzione a sorte fra le tribù d'Israel. Queste erano soltanto nove e mezzo; perchè a due tribù e mezzo era stata già data la parte all'oriente del Giordano, e la tribù di Levi doveva contentarsi di ciò che le proveniva dal servigio del culto (XIII, 1-15).

Qui si trova un'altra volta lo scritto sacerdotale, sebbene con interpolazioni, in parte attinte da altre fonti, in parte aggiunte dal compilatore; e s'incomincia a ripetere ciò che concerne le due tribù di Reuben e di Gad e parte di quella di Menasshè. Ripetizione inesplicabile, se tutta la narrazione fosse di un medesimo scrittore (vv. 16-33). Quindi si racconta che tutto il popolo si raccolse in Shilò, dove avrebbero eretto il tabernacolo (XVIII, 1),[1] e sotto

[1] Seguo l'opinione del WELLHAUSEN (*Die composition des Hexateuchs*, pag. 596 e seg.), il quale molto ragionevolmente suppone che questo verso abbia dovuto nella composizione originale trovarsi prima del cap. XIV.

la direzione di Jehoshua', del sacerdote El'azar e dei capi delle tribù si sarebbe fatta la distribuzione della terra (XIV, 1-5).

La prima parte sarebbe toccata alla tribù di Jehudà nella regione meridionale della Palestina (XV, 1-12, 20-63). E qui abbiamo inseriti due frammenti tratti da altre fonti (XIV, 6-15; XV, 13-19), i quali ci narrano che Chaleb, l'esploratore serbatosi con Jehoshua' fedele a Dio, domandò la ricompensa promessagli, cioè il possesso della città di Ḣebron, che Jehoshua' gli avrebbe conceduto. Poi il suo fratello *'Othniel*, divenuto sposo alla figlia di lui *'Achsà*, avrebbe esteso quel possesso, conquistando anche il vicino paese di *Qirjath-Sefer*.

La seconda parte sarebbe toccata alle famiglie di Josef, cioè alla tribù di Efraim, e a quella gente della tribù di Menasshè che non aveva avuto i territorii all'oriente del Giordano, e tutte insieme avrebbero occupato il centro della Palestina (XVI-XVII). Queste tribù di Jehudà e di Josef ci appariscono, come vedremo anche meglio in seguito, le più potenti del popolo ebreo, quelle che veramente esercitano a vicenda sopra di esso un continuato predominio; e perciò anche nella narrazione sacerdotale ci sono presentate come le prime che prendono possesso delle terre ad esse dovute. Delle altre si dice che si procedè con più lentezza ad assegnar loro la parte che ad ognuna spettava (XVIII, 2-10). I Binjaminiti avrebbero avuto un piccolo territorio fra Jehudà e Josef (vv. 11-28); ma qui le notizie non sono concordi intorno alla città di Gerusalemme, che secondo l'una sarebbe stata

compresa nella parte di Jehudà (XV, 63), secondo l'altra in quella di Binjamin (XVIII, 28).

Al mezzogiorno della tribù di Jehudà, e quasi in questa compresa, la tribù di Shim'on avrebbe avuto anch'essa un dominio poco esteso. Le tribù di Zebulun, di Asher e di Naftalì avrebbero occupato i paesi settentrionali fino al monte di Ḣermon. Quella di Issachar la regione ad oriente dei Menasshiti cisjordanici fino alle rive del fiume; e la tribù di Dan, il piccolo territorio fra le tribù di Binjamin e Efraim ad oriente, e i Filistei e i Fenici ad occidente. Ma poi si aggiunge che occupassero anche la città di Leshem, altrimenti detta Laish (cf. *Giudici*, XVIII, 27-29), che sarebbe stata la più settentrionale del territorio israelitico, proprio alle falde del monte Ḣermon, e dal nome loro l'avrebbero detta *Dan*. Dimodochè, se le due tradizioni intorno ai possessi di questa tribù fossero ambedue da tenersi vere, farebbe d'uopo concludere che la tribù di Dan sarebbe stata divisa in due territorii disgiunti fra loro da quelli di molte altre genti israelite.

A Jehoshua' come suo speciale possesso sarebbe stata assegnata la città di *Timnath-Seraḣ* nel monte di Efraim, come egli stesso aveva desiderato; e così fu compiuta la distribuzione della terra (XIX).

Ma restavano ancora da destinarsi le sei città di asilo per i rei d'omicidio involontario, appunto prescritte dalla legge sacerdotale (*Numeri*, XXXV, 9-34), e sarebbero state in conformità di questa designate a tale scopo tre città all'occidente del Giordano, cioè Qedesh nella tribù di Naftalì, Shechem nella tribù

di Efraim, e Hebron in quella di Jehudà; le altre tre all'oriente, cioè Bezer dalla tribù di Reuben, Ramoth nella Ghil'adite, e Golan nella tribù di Menasshè (XX). La quale designazione delle tre ultime città, se fosse stata fatta da Jehoshua', sarebbe in contradizione col proemio al *Deuteronomio* (IV, 41-43), che vuole fosse fatta fino dai tempi di Moshè.

Faceva d'uopo inoltre assegnare ai Leviti le città per abitazione con i subborghi, che la stessa legge sacerdotale loro per diritto concedeva (*Num.*, XXXV, 1-8); e anche questo sarebbe stato eseguito in modo che ogni tribù avrebbe ceduto alle diverse famiglie dei Leviti un dato numero di città, secondo l'estensione dei loro possessi. Tutte sarebbero ascese a quarant'otto, comprendendo fra queste anche le sei città d'asilo (XXI, 1-42). E s'intende bene che per città è annoverata anche qualunque più piccola terricciuola che fosse circondata da mura; chè altrimenti sì grande numero di città in un piccolo paese, come la Palestina, non avrebbe potuto contenersi.

Compiuta in tal modo anche la distribuzione della terra, le tribù transjordaniche, che avevano mantenuto la promessa di aiutare i loro fratelli nelle guerre contro i Palestinesi, ritornarono nelle loro terre; ma come monumento di testimonianza che avevano origine, e costumi, e religione comune con gli Ebrei dell'occidente del Giordano edificarono un altare. Saputosi ciò dagli altri Israeliti, si sarebbe creduto da prima che l'altare fosse stato edificato come luogo di culto, quasi si volesse dalle genti transjordaniche disertare la pura religione di Jahveh. Il

popolo si sarebbe radunato in Shilò, e sarebbe stata mandata un'ambasceria di dieci uomini uno per tribù, guidata dal sacerdote Pinehas. Venuti a parlamento, il dubbio fu schiarito, conosciuta retta l'intenzione per la quale l'altare era stato edificato, e, tolto ogni male inteso, si sarebbe continuato a vivere nella più perfetta concordia (XXII).

Jehoshua' aveva in tal modo compiuta la sua missione; ma avrebbe sentito anch'egli il dovere, come la tradizione vuole che abbia fatto il glorioso suo predecessore Moshè, di raccomandare al popolo di mantenersi fedele a Jahveh, e non seguire il culto di altri Dei. Su questo punto ci sono conservati due discorsi parenetici, che certo non sono dello scrittore sacerdotale, ma nemmeno derivano ambedue da una stessa fonte. Imperocchè l'uno raccomanda di serbarsi fedeli a Jahveh, senza proporre nemmeno che il popolo potesse legittimamente fare il contrario, e anzi minaccia in questo caso l'ira e il castigo divino; l'altro conclude con lasciare libera la scelta fra l'adorazione di Jahveh e quella degli altri Dei; e avverte che è troppo difficile il mantenersi fedeli a Jahveh, il quale non tollererebbe nemmeno il più piccolo deviamento. Chi confronti poi i versi d'introduzione del capitolo XXIII, e del XXIV, vede che non possono farsi logicamente seguito; ma sono ripetizione di un medesimo fatto, cioè della convocazione del popolo presso Jehoshua', perchè questi voleva fargli le sue estreme esortazioni. Si legge nel principio del capitolo XXIII: « E avvenne dopo molto « tempo, quando Jahveh aveva fatto posare Israel da

« tutti i nemici che lo circondavano, e Jehoshua' era « vecchio avanzato in età, che egli chiamò tutto Israel, « i suoi giudici, e i suoi rettori, e disse loro, ecc. » Quindi segue il discorso parenetico (vv. 3-16).

Il primo verso del capitolo XXIV, come se nulla fosse avvenuto di ciò che si espone nel capitolo precedente, torna di nuovo a dirci: « Jehoshua' radunò « tutte le tribù d'Israel in Shechem, e chiamò gli an« ziani d'Israel, i suoi capi, i suoi giudici, i suoi « rettori, e si presentarono dinanzi Elohim. » Quindi Jehoshua' fa un altro discorso (vv. 2-15), nel quale, come abbiamo testè accennato, invita il popolo a scegliere fra Jahveh e gli altri Dei, quali volesse servire e adorare. Il popolo protesta di accettare come suo Dio il solo Jahveh, e si stabilisce di nuovo un patto solenne, a sanzione del quale si erige una grande pietra presso la quercia che era nel santuario di Jahveh (vv. 16-27).

Si osservi come qui siamo lontani dall'osservanza della legge che proibiva di porre qualunque albero presso l'altare di Dio (*Deut.*, XVI, 21 e seg.). Qui non solo abbiamo la quercia, ma anche un pilastro, un vero *Betilo*,[1] posti l'uno e l'altro con l'approvazione di Jehoshua' rettore del popolo. Ad opinione dei più reputati critici,[2] che noi come ragionevole accettiamo, il primo discorso è dello scritto deute-

---

[1] V. sopra pag. 107 e seg.

[2] SCHRADER, *Einleitung* del DE WETTE, 8ª, pag. 304; KAYSER, op. cit., pag. 110; WELLHAUSEN, op. cit., pag. 601 e seg.; REUSS, *L'Histoire sainte et la Loi*, II, pag. 411 e seg.

ronomico, e il secondo di quello profetico, che conserva molto più la naturalezza delle antiche tradizioni, e si allontana meno dalla reale condizione dei fatti. Dimodochè riconosce per quanto lungo tempo gli Israeliti mantennero unite alla credenza di Jahveh le forme del culto di altri popoli semitici.

Dopo questo nuovo patto religioso Jehoshua' avrebbe rimandato tutti a godere della parte di terra che era loro toccata, ed egli sarebbe morto in età di cento e dieci anni. Si fa cenno ancora della morte del sacerdote El'azar. E soltanto in uno degli ultimi versi di questo libro si trova menzione delle ossa di Josef, che abbiamo visto come, secondo la tradizione profetica, fossero trasportate dall'Egitto, per dirci che furono seppellite in Shechem nel campo stesso, che, stando alla leggenda, Ja'aqob avrebbe comprato dai principi di quella città (vv. 28-33).

Se fosse realmente accaduto ciò che sin qui abbiamo esposto secondo la tradizionale narrazione del libro di Jehoshua', ne verrebbe di conseguenza che il popolo d'Israel si sarebbe stabilito nella terra promessa, come il principale dominatore del paese, eccetto non molta parte di Chena'anei o di Emorei, che si erano acconciati ad abitare in mezzo ai nuovi invasori. Ma le notizie che troviamo nel libro intitolato *dei Giudici* sono di ben altro tenore. Questo libro incomincia col far consultare dagl'Israeliti la volontà di Jahveh intorno a chi dovessero per *primi* combattere contro i Chena'anei, e sarebbe stato risposto che prima doveva essere la tribù di Jehudà

(I, 1-2). E qui parrebbe che non mai si fosse combattuto contro i Palestinesi, e che l'azione piuttostochè essere comune e unita, fosse stata singola e divisa di ogni tribù. Si accenna tutt'al più, all'alleanza volontaria di alcune tribù fra loro per aiutarsi a vicenda (v. 3).

Ci si rappresentano poi tutte le tribù occupate ognuna a far guerra non solo per compire la conquista di quelle parti di territorio che, secondo la narrazione del libro di Jehoshua', rimanevano in potere degli antichi abitatori, ma anche per occupare quegli stessi luoghi che ivi ci si dicono già conquistati. Così la tribù di Jehudà non solo vince il re di Bezeq, e lo sottopone alla crudele tortura del taglio dei pollici delle mani e dei piedi (*Giudici*, I, 4-8); ma combatte ancora contro la città di Ḣebron, che già abbiamo veduto essere fra le città espugnate da Jehoshua', e da lui data a Chaleb (*Giosuè*, XII, 10; XIV, 13). Si narra un'altra volta la espugnazione della città di Qirjath-Sefer fatta da 'Othniel fratello di Chaleb (*Giudici*, I, 11-15), e qui parrebbe posteriore alla morte di Jehoshua'; mentre nel libro, che da lui prende nome (XV, 15-19), ci si mostra come a lui contemporanea.

La tribù di Josef avrebbe dovuto di sorpresa impadronirsi della città di Beth-El (I, 22, 25), che è enumerata nel catalogo degli Stati vinti da Jehoshua' (*Giosuè*, XII, 16).

Oltrechè due notizie contenute nello stesso cap. I dei *Giudici* intorno alla città di Gerusalemme mostrano una contradizione molto simile a quella già

sopra notata. La gente di Jehudà avrebbe conquistato Gerusalemme, fatto strage degli abitanti, e incendiato la città (v. 8). Ma poi dall'altra parte i Binjaminiti non avrebbero potuto cacciare i Jebusei, abitanti di Gerusalemme, che sarebbero rimasti per lungo tempo in mezzo ai nuovi invasori (v. 21). E difatti quella città sarebbe stata conquistata soltanto ai tempi del re David (2° *Samuel*, V, 6-10).

Per ultimo, e ciò è il più concludente, la maggior parte del libro dei *Giudici* (III, 9-XV) ci narra le lotte delle varie tribù d'Israel contro i popoli della Palestina, e ora ce le rappresenta vinte, ora vincitrici, sotto la guida di questo o di quell'altro condottiero. Più notevole poi fra queste lotte ci apparisce quella narrata nel cap. IV dei *Giudici*, secondo il quale Jabin re Chena'aneo di Ḣazor avrebbe tenuti sottoposti gli Ebrei per vent'anni. Ma del regno di Ḣazor, come sopra abbiamo veduto (pag. 289 e seg.), già sarebbe avvenuta molto prima la distruzione e la compiuta conquista al tempo di Jehoshua', se fosse da darsi fede alle narrazioni che abbiamo esposte. Le tradizioni invece conservate nel libro dei *Giudici* stanno a provare che la conquista di quella parte della terra di Chena'an, occupata poi dagli Ebrei, fu l'effetto di guerre assai lunghe combattute con vario e alterno esito, e non si compì per nulla nel tempo di una sola generazione sotto la guida di Jehoshua'. È vero che nel libro stesso dei *Giudici* di queste guerre con i popoli palestinesi, e di questo alternarsi delle vicende ora liete ora triste, si dà altra spiegazione, e si cerca di mettere in conciliazione il successivo

soccombere e risorgere degli Ebrei, con la narrazione che precede intorno alla conquista. Ma ciò è stato fatto per un adattamento della storia al concetto profetico e deuteronomico.[1] Chi legga per altro con attenzione i fatti, anche quali sono narrati nei libri del Vecchio Testamento, può in mezzo alle contradizioni, alle ripetizioni, e alle soppressioni di parte delle fonti originali, relegare in primo luogo fra le leggende ciò che non è ammissibile, e ricostruire poi, se non tutti nella loro integrità, almeno in parte, i fatti come sono accaduti.

Tentiamo ora di farlo per ciò che concerne la storia della conquista, prima di andare oltre nella analitica esposizione della narrazione biblica.

Quale era la terra che gl'Israeliti occuparono? quali i popoli che prima di loro l'avevano posseduta? Rispondere a queste domande è necessario per poter formarsi un chiaro concetto di quanto poi dovremo esporre.

La terra dove gl'Israeliti si stabilirono è detta nella Bibbia terra di *Chena'an*, derivasse questo nome da uno dei popoli che prima l'avevano abitata, o lo prendesse, come altri vogliono dalla radice *Chana'*, *deprimere*, avendo riguardo principalmente alla depressione delle sue coste e delle sue pianure, e poi fosse esteso anche al rimanente. Vien detta altresì *Palestina*, ed ebraicamente *Pelesheth*, dal nome dei Filistei o *Pelishtim*, che ne occuparono una parte. E

[1] Vedi Introduzione, § VI.

poi anche si trova chiamata *terra promessa,* perchè secondo la tradizione, era stato promesso ai patriarchi che i loro discendenti l'avrebbero posseduta; o *terra santa,* perchè fu la sede del culto prestato al vero Dio, secondo gli Ebrei, e anche perchè, in essa ebbe la prima origine il Cristianesimo. E finalmente fu detta *terra degli Ebrei,* o *terra d'Israel,* e in età più recente anche *Giudea;* sebbene questo nome designasse in più special modo la parte meridionale, quando la parte centrale fu detta Samaria, e quella più al settentrione Galilea.

Questo paese è di piccolissima estensione: dal torrente che forma il confine nord-est dell'Egitto e dalle regioni meridionali del mar Morto fino al monte Ḣermon è compresa fra il 31° e il 33°, 30' di latitudine nord, e nel punto più largo, che è al mezzogiorno, fra il 32 e il 34 di longitudine est dal Meridiano di Parigi. Cosicchè i suoi confini erano al settentrione, il territorio fenicio, tirando una linea poco a mezzogiorno di Tiro fino al Ḣermon; ad oriente, l'Hauran e gli Stati di 'Ammon e Moab; al mezzogiorno, l'Idumea e il torrente egiziano; all'occidente il mare mediterraneo; sebbene la parte più meridionale fosse sempre rimasta in potere dei Filistei, e anche le altre coste marittime per molto tempo in mano di gente Chena'anea.

È attraversata questa regione nella sua lunghezza da settentrione a mezzogiorno dal Giordano, principale corso d'acqua che ha origine da piccoli ruscelli alle pendici del Libano e del Ḣermon, e si getta nel lago Asfaltide o mar Morto. Forma nel

suo corso altri due laghi, il più piccolo a settentrione detto acque di Merom (*Jehoshua'*, XI, 5), celebre per una vittoria attribuita a Jehoshua', e lo stesso che il *Samachonite* degli antichi e l'odierno El-Hula. Più al mezzogiorno forma il lago di *Chinnereth*, detto anche aramaicamente *Ghinnesar* o *Ghinnosar*, il *Ghennesaret* degli Evangeli, e oggi mare o lago di Tiberiade.

Le due parti del paese in cui viene naturalmente dal corso di queste acque diviso, differiscono fra loro. La parte orientale è per la massima parte piana, montuosa invece quella all'occidente. Sebbene il Libano propriamente detto, di cui tante lodi leggonsi nella Scrittura, e anche il Ḣermon fossero fuori dei confini stabilmente posseduti dagli Israeliti, pure le derivazioni meridionali di queste catene ne formano l'ossatura, e ne fanno un suolo molto svariato di colline, pianure, e valli, alcune delle quali anche oltremodo basse. Le derivazioni delle due summentovate catene formavano da prima i monti detti di *Naftalì*, e più al mezzogiorno il *Carmel*, che protendesi fino al Mediterraneo, e il *Monte Tabor*. Poi, avanzando sempre verso il mezzogiorno, s'incontrano i colli di *Ghilboa'* resi così celebri per la morte di Shaul e dei suoi figli, e per la immortale elegia che ne cantò David (2° *Sam.*, I, 21). Quindi vedonsi i monti di *'Ebal* e di *Gherizim*, i monti così detti di *Efraim*, e finalmente quelli di Jehudà, fra i quali più notevoli il *Sion*, il *Moria*, e il *Monte degli Oliveti*. Al sud-est si distende la regione detta nella scrittura *Negheb*, che nell'uso significa *mezzo-*

giorno, ma etimologicamente, suonerebbe, *secchezza*, *aridità*, e secco e arido invero ne è l'aspetto. I monti di *Jehudà*, che lentamente vanno declinando a occidente, si abbassano poi nella pianura detta nella Bibbia *Shefelà*. E del pari una pianura elevata e ondulata da piccole colline si estende ad occidente dei monti di Efraim, e prende il nome sul lido del Mediterraneo al settentrione dei Filistei di *Sharon* e anche, secondo alcuni, di *Nafath Dor*. Più al settentrione, fra i monti Tabor a oriente, il Carmel all'occidente, e i colli di Ghilboa' al mezzogiorno, si estende un altro piano detto nella scrittura *valle d' Izre'el*. Ad oriente del Giordano sono le alture dette nella Bibbia di *Bashan* e di *Ghil'ad*, e i monti di *'Abarim*, fra cui il *Nebo* dove abbiamo visto che secondo la tradizione finì i suoi giorni Moshè. Queste due catene orientali e occidentali si riuniscono ai monti di *Edom* o di *Se'ir* che, continuano al mezzogiorno fino al golfo elamitico. Su tutte due le rive del Giordano si estendeva nella parte meridionale del fiume la pianura che da esso prendeva il nome, celebrata in antico come fertilissima. All' oriente del mar Morto era un altro piano detto i campi di Moab. E fra le valli di minore estensione sono da mentovarsi quelle di *Refaim*, di *Jehoshafat* (Giosafatte), e d'*Hinnom* tutte e tre presso Gerusalemme. Quest'ultima detta in ebraico *Ghe-hinnom* è la celebre *Geenna* del Nuovo Testamento.

I corsi d'acqua oltre il Giordano sono di poca importanza, ma alcuni serbano un nome nella storia per gli eventi presso le loro rive accaduti. Fra gli

influenti del Giordano il *Jarmuq* si getta in esso poco a mezzogiorno del lago di Tiberiade, più meridionale è il *Jabboq* che la leggenda biblica fa attraversare al patriarca Jaqob nel suo ritorno dalla Mesopotamia (*Genesi*, XXXII, 22). Questo torrente avrebbe formato ancora il confine settentrionale del regno del re Emoreo Sihon conquistato dagl'Israeliti; come l'Arnon che si getta nel Mar Morto, ne avrebbe formato quello meridionale (*Num.*, XXI, 24). Gl' influenti a destra del Giordano per la loro insignificanza non meritano veruna menzione. Solo il *Qedron* può essere ricordato, che scorrendo nella valle ad oriente di Gerusalemme si getta nel Mar Morto. Fra i corsi d'acqua che si gettano nel Mediterraneo il *Belo* poco a mezzogiorno di 'Achò (San Giovanni d'Acri) non è rammentato nella Bibbia. Vi è celebrato invece il torrente *Qishon* che scorre nella pianura d' Izre'el, ed è cantato nell' epinicio di Debora, come quello presso le cui rive fu sconfitto Sisera. Il torrente di *Qanah* formava forse il confine fra il territorio di Menasshè e quello di Efraim. Il *Soreq* è nominato nella Bibbia, come quello nella cui valle Shimshon avrebbe avuto le sue avventure con la bella, ma traditrice Dalila (*Giudici*, XVI, 4). Più al mezzogiorno finalmente non lontano da Gaza scorre il *Besor*, presso il quale David avrebbe sconfitto gli Amalechiti, quando perseguitato da Saul conduceva vita di avventuriere (1° *Sam.*, XXX, 9 e seg.).

Questo suolo svariato così dagli accennati monti e irrigato da tali acque era per la varietà stessa del suo

clima atto a dare più sorta di prodotti. Sufficientemente fertile di cereali, di viti, di olive e di fichi, e nei luoghi più caldi anche di palmizii; nelle pianure, e specialmente in quelle all'oriente del Giordano, era convenientissimo alle pasture. Ma non è da accettarsi ciò che le pie leggende, massimamente presso gli Ebrei, ne hanno predicato, magnificandone l'ubertà come una terra fra le più eccellenti, se non la migliore del mondo. Certo che in remote età, quando gli abitatori se ne saranno date tutte le cure per trarne il loro campamento, avrà mostrato un aspetto molto più ridente che oggi non offra al viaggiatore; ma la natura stessa del suolo, e ciò che ce ne attesta in tutti i tempi la storia, non permettono di prestar fede ad una straordinaria fertilità. Ad ogni modo è vero ciò che saggiamente nota il Ledrain [1] che la Palestina, a nomadi morenti di fame e di sete nel deserto, si presentò come una terra promessa, scorrente di latte e di miele. Non bastava però che questa terra si credesse promessa da Dio, faceva d'uopo di riuscire a stabilirvisi. Vediamo dunque quali fossero le genti che la occupavano.

Se stiamo alle indicazioni della Bibbia sarebbero state di stirpe ḣamitica; perchè, come abbiamo veduto nel prospetto etnografico del *Genesi* (X, 6), Chena'an viene annoverato come quarto figlio di Ḣam; e da esso poi diconsi derivati (ivi, 15-18) i Sidoniti, i Ḣetiti, i Jebusiti, gli Emorei, i Ghirghasei, i Ḣivviti, e altri cinque popoli, che non figu-

[1] *Histoire d'Israel*, I, pag. 113.

rano fra quelli vinti dagli Ebrei. Ma fatto sta che la lingua,[1] la religione, le costumanze dei Fenici, che sarebbero una cosa stessa coi Sidoniti della Bibbia, e anche degli altri popoli abitatori della terra di Chena'an, ce li mostrano in tutto e per tutto affini ai Semiti. È per ciò molto fondato il sospetto che l'antica leggenda abbia rappresentato come Ḣamite queste genti, contro cui si voleva mantener vivo l'odio popolare, per farle discendenti da un progenitore maledetto, e quasi affermare così, come un diritto antichissimo, quello di opprimerle e tenerle in ischiavitù; poichè Noaḣ nel suo sdegno contro Ḣam, aveva maledetto il figlio di lui Chena'an, e predetto che sarebbe stato lo schiavo dei fratelli. Ma è difficile dall'altro lato pescare nel buio di queste intricatissime questioni delle primitive origini dei popoli, e sceverare quanto di vero vi sia poi nella triplice origine Japetica, Ḣamitica, e Semitica di tanti popoli.

Storicamente parlando, i Fenici devono essere considerati come Semiti, perchè parlavano una lingua semitica, avevano la religione stessa dagli

---

[1] Vi è chi sostiene che le lingue parlate dai popoli semiti tanto affini fra loro fossero in origine proprie dei popoli ḣamiti, e che da questi quelli le avessero apprese, mentre nei più vetusti tempi avrebbero usato lingue agglutinanti. (Riault de Neuville, *L'Ethnologie et le X chap. de la Genèse. Revue des Questions historiques*, 1878, pag. 435 e seg.). Così si manterrebbe l'origine ḣamitica dei Chena'anei; ma per difendere l'opinione degli scrittori del V. T. si andrebbe incontro a insuperabili difficoltà glottologiche e etnografiche.

altri Semiti professata; e non altrimenti è da dirsi dei popoli cui gl'Israeliti subentrarono a poco a poco nel possesso della terra di Chena'an. Adoravano questi Ba'al e Astarte, ora sotto un nome ora sotto l'altro, e sono questi gli Dei principali dei popoli semiti; offrivano loro vittime umane e principalmente i figli, abbruciandoli, come sappiamo che i Semiti in generale praticavano; e sopratutto parlavano una lingua, che, se non era proprio l'Ebraico conservatoci nei monumenti letterarii del popolo ebreo, poco ne differiva, tantochè un autorevolissimo profeta (Isaia, XIX, 18) per dire lingua ebraica dice *favella di Chena'an*. E con questo nome, come abbiamo visto, si chiama più frequentemente la terra dagli Ebrei conquistata; con questo nome si chiama ancora uno dei principali popoli, da cui si vuole fosse in prima posseduta, anzi spesso si tace degli altri, comprendendoli sotto questo nome, fatto così generico in luogo di specifico.

Ma anche in ciò le indicazioni scritturali non sono concordi; perchè, mentre alcune fonti storiche chiamano i popoli della Palestina Chena'anei, altre li dicono Emorei, nomi ambedue che ora sono applicati a tutte le genti della Palestina, ora solo a una parte di esse. Nel testè citato prospetto etnografico del *Genesi*, ne abbiamo viste enumerate soltanto cinque, a cui aggiungendo anche Chena'an, che qui figura però come capo stipite, se ne avrebbero in tutto sei. Ma in un altro luogo ne abbiamo nominate dieci, fra i quali i *Ḥivvei* non sono compresi, e in vece i *Qenei*, i *Qenizei*, i *Qadmonei*, i *Perizei* e i *Refaim*. In altri

passi sono enumerati soltanto sei (*Esodo*, XXIII, 23, XXXIV, 11), e nel *Deuteronomio* sette, il qual numero è rimasto nella tradizione ebraica come quello più comunemente accettato.

Erano poi veramente popoli diversi, che storicamente sieno stati distinti, o quelli che ci sono dati nella Bibbia sono nomi dovuti soltanto a circostanze di luogo o d'altro, il significato dei quali è in parte oggi per noi andato perduto? I due nomi principali cioè di Chena'anei ed Emorei pare che indicassero, il primo, gli abitatori dei luoghi bassi delle pianure e delle coste marittime, il secondo, le genti dei luoghi elevati. I *Ḣittei*, che troviamo nominati specialmente come abitatori dei paesi meridionali, e più in particolare di Ḣebron e dei suoi contorni (*Genesi*, XXIII, 3, e segg.; XXVI, 34), non possono essere una cosa stessa col forte popolo dei *Cheta* stabilito molto più al settentrione sulle due rive dell'Oronte.[1] Ma può essere che una parte di queste stesse genti si fosse confusa coi popoli di stirpe affine stabiliti più al mezzogiorno, e quindi ne derivasse il nome. I *Qenei* e i *Qenizei* non sono annoverati che nel capitolo XV del *Genesi*, ma tanto gli uni che gli altri ci appariscono come alleati anzichè nemici degl'Israeliti; i primi come affini di Moshè, i secondi come il gruppo etnografico cui apparteneva

[1] LENORMANT, *Histoire ancienne de l'Orient*, II, pag. 220; *Les origines de l'Histoire*, III, pag. 267 e seg. Però in alcuni luoghi del V. T. sono chiamati Ḣittim anche i Cheta settentrionali (*Giudici*, I, 26; 1° *Re*, X, 29; XI, 1; 2° *Re*, VII, 6).

Chaleb e di cui fra poco daremo qualche altro cenno. *Qadmonei* significa semplicemente orientali, e neanche questi troviamo enumerati altrove che in questo stesso passo del *Genesi;* e forse con questo nome generico si vollero indicare le genti che stavano più all'oriente, delle quali però gl' Israeliti non si fecero mai signori. I *Refaim*, come già altrove abbiamo visto, erano gli aborigeni abitatori del paese, e in ispecie della parte meridionale, prima che gente di razza camitica o semitica vi si stabilisse.

Il nome di *Jebusei* era proprio degli abitanti di Jebus e dei suoi contorni, e già abbiamo veduto essere questa la stessa città che Gerusalemme. *Hivvei* vorrebbe dire abitanti di castelli, di luoghi circondati di mura, e *Perizei* al contrario abitanti di ville, di campagne, di luoghi aperti. Più difficile a spiegarsi resta il nome di *Ghirgashei*, il quale forse potrebbe derivare da una parola del resto inusitata in ebraico, ma esistente in aramaico, e vale fango, argilla, e significherebbe quindi abitatori di terre pantanose, argillose. Congettura però molto incerta è cotesta, tanto più che di queste genti non si ha poi in altri luoghi della Bibbia, nè in altri documenti antichi, nessuno storico ricordo. Si può concludere però ad ogni modo che questi pretesi dieci, o sette, o sei popoli si riducevano tutti a uno solo, e che fu probabilmente la boria nazionale che ne esagerò il numero, e ne magnificò la potenza per rendere più gloriosa la memoria della operata conquista. Del resto poi questa gente, sebbene abitasse un paese di ristrettissima estensione,

non era unita in un solo legame politico, ma divisa in piccoli Stati; alcuni dei quali nel momento del pericolo formavano singole alleanze; e così si spiega come dalle genti israelite potessero finalmente essere vinti e domati. Vinti e domati sì, ma non nel modo nel quale il libro di Jehoshua' ci narra.

Rifacciamoci però da capo fino dai primi cenni che abbiamo nel *Pentateuco* intorno alla storia della conquista; imperocchè potremo in questa guisa procedere con maggior sicurezza.

Abbiamo già veduto che, secondo la leggenda, Moshè avrebbe mandato dodici esploratori per acquistare cognizione dello stato del paese. E a questa esplorazione sarebbe seguito un primo tentativo d'invasione dal lato del mezzogiorno della Palestina, nel paese di 'Arad, senza passare il Giordano, nel confine orientale. Intorno a questa impresa contro i Chena'anei di 'Arad abbiamo nel *Pentateuco* stesso due diverse narrazioni: secondo la prima, gli Ebrei sarebbero stati respinti (*Num.*, XIV, 40-45); secondo l'altra, sarebbero rimasti vincitori (XXI, 1-3). Fatto sta che il paese di 'Arad sembra poi avere appartenuto alla tribù di Jehudà (*Giud.*, I, 16). Cosicchè, raccogliendo ciò che di reale rimane in questo racconto, poco possiamo dire in prima che rimanga avverato intorno al preteso invio degli esploratori. Tutto insieme ha più l'aria di leggenda che di storia vera. In prima il numero degli esploratori che si vuole fossero dodici, uno per tribù, non corrisponde alla verità dei fatti; perchè è provato che nei tempi ante-

riori allo stabilimento nella Palestina le tribù erano ben lungi dall'essere costituite in unità nazionale, e nemmeno erano in tal numero. Cosicchè è una creazione leggendaria che riportava a tempi antichi e metteva nella realtà dei fatti il disegno ideale formatosi in età assai più recente intorno all'origine del popolo israelita.

La punizione poi inflitta alla generazione dei poco fidenti in Dio di perire tutti nel deserto, perchè non credevano nella assistenza divina, è un modo teologico di rappresentare la non riescita delle prime imprese fatte da alcune orde degl'Israeliti contro i Palestinesi; sicchè dovettero rinunziare per qualche tempo all'invasione delle desiderate terre. Ma l'orgoglio nazionale invece di confessare la non riescita impresa, come effetto naturale e necessario per una gente nomade e disordinata che affrontava popoli più agguerriti, volle riportare alla sdegnata Provvidenza la cagione del fatto. Perciò le sconfitte toccate nei primi assalti furono accagionate alla disobbedienza mostrata dal popolo contro la voce divina, e alle male voci sparse dagli esploratori o sulla natura del suolo, o sulla fierezza degli abitatori; male voci cui gl'Israeliti avrebbero prestato più volentieri ascolto che alle esortazioni e agl'incoraggiamenti di altri.

Nella leggenda stessa però si stacca dagli altri esploratori, la figura di Chaleb, che ora ci vien detto della tribù di Jehudà, ora vien chiamato *Qenizì*, nome patronimico formato da Qenaz. Potrebbe benissimo avere appartenuto a quella tribù, e chia-

marsi nel medesimo tempo con questo nome patronimico, se si trovasse tra i discendenti di Jehudà un Qenaz che gli fosse anteriore. Ma nelle stesse genealogie, o vere o immaginarie, di quel tipico figlio di Ja'aqob il nome di Qenaz in nessun modo ritrovasi: tutt'a un tratto un Qenaz comparisce come padre di 'Othniel (1° *Cron.*, IV, 13), detto anch'esso quindi Qenizì, ma fratello nel medesimo tempo di Chaleb, che vien fatto dall'altro lato figlio di un Jefunnè (*Num.*, XIII, 6). È questo un grande imbroglio genealogico, dal quale è impossibile districarsi, se vogliamo tener vere tutte queste contraddittorie indicazioni delle varie fonti storiche della Scrittura. Invece tentiamo di ristabilire, per quanto è possibile, la realtà dei fatti.

La gente Qenizita, non era dei figli d'Israel. Un Qenaz troviamo in prima nominato tra i discendenti di 'Esau (*Genesi*, XXXVI, 11). Qenizì in secondo luogo è annoverato come uno dei popoli abitatori della Palestina (*Genesi*, XV, 19), che gli Ebrei dovevano distruggere o almeno sottomettere. Quando la tribù di Jehudà invase il mezzogiorno della Palestina, e dopo guerre più o meno lunghe, e combattute con alterno successo, riescì a conquistarne quella parte che divenne suo possesso, trovò stabilita in Ḥebron e in Qirjath-Sefer una gente, con la quale potè vivere in pace, e che anzi a poco a poco si assimilò tanto da formare un popolo solo.[1] I due tipi eroici di queste

[1] Cfr. STADE, *Geschichte des Volkes Israel*, pag. 159.

genti non avverse ai Jehuditi[1] furono personificati in Chaleb e 'Othniel, detti fratelli, e rappresentati come discendenti essi stessi da Jehudà, e conquistatori, non abitatori dei paesi di cui si trovavano in possesso. Anche ciò fu in parte effetto di boria nazionale, di voler tenere come derivati dalla stessa stirpe quelli che si erano fatti alleati, e che a poco a poco si erano piegati a vivere con le stesse costumanze, con le stesse leggi, e con le stesse credenze religiose. Così il Chaleb, che nella leggenda è un esploratore che incuora il popolo ad invadere la terra di Chena'an, perchè fertile il suolo, e tali gli abitatori, che come ombre dinanzi alla forza divina si sarebbero dileguati, è invece il tipo di una gente che coadiuvò, anzichè combattere i Jehuditi, quando questi invasero il mezzogiorno della terra promessa. Perchè la prima invasione, passando a traverso la terra di Edom, fu fatta dalla tribù di Jehudà, coadiuvata come leggiamo nel libro dei *Giudici* (I, 3) anche da quella di Shim'on. Così si spiega ancora come nel proemio al libro del *Deuteronomio* (II, 29) si conservi memoria del passaggio concesso dagli Edomiti agli Ebrei a traverso il loro territorio, mentre nel libro dei *Numeri* (XX, 14-21) si narra il contrario. Perchè quel proemio è opera certo di uno scrittore giudaico, e nella tribù di Jehudà

[1] Chiamo così, e non Giudei, la gente che formava anticamente la tribù di Jehudà; perchè questo nome è proprio di quegli Ebrei che ritornarono in patria dall'esilio di Babilonia.

vigeva la memoria di questo passaggio attraverso le terre degli Idumei, altrimenti una invasione nei confini meridionali nella Palestina non avrebbe potuto avvenire. E nel medesimo tempo nelle tribù stabilite più al settentrione si conservava memoria che questo passaggio attraverso il paese di Edom non fosse avvenuto; perchè difatti esse a pervenire nella terra promessa tennero altro cammino. Così si spiegano le prime parole del libro dei *Giudici*, dalle quali apparisce che il primo tentativo di guerra contro i Chena'anei fosse fatto dalla tribù di Jehudà; perchè questa aiutata dai soli Shim'oniti, e non tutto il popolo d'Israele, tentò la prima impresa di conquista, e si stabilì nel mezzogiorno; mentre le altre genti israelite vagavano ancora nomadi e facevano un giro assai più lungo, sino a che riuscirono a invadere la Palestina dalla parte del Giordano. Si spiega ancora come la tribù di Jehudà, che pure era una delle più potenti e numerose, per così lungo tempo e quasi fino al regno davidico apparisca così poco nella storia del popolo ebreo. Perchè stabilitasi prima delle altre in una terra conquistata con le sole sue forze, faceva quasi causa da sè, o lasciava che le altre genti si dibattessero come potevano ognuna contro i suoi particolari nemici. Nè ci si opponga ciò che nel libro dei *Giudici* (III, 9), ci si narra di 'Othniel rappresentato come salvatore di tutto il popolo ebreo dalla tirannide di un re di Aram-Naharaim, perchè già abbiamo detto che 'Othniel è tipo di gente Qenizita e non Israelita.

Continuando le altre orde dei figli d'Israel a pere-

grinare nei deserti dell'Arabia si avvennero, come narrasi nel libro dei *Numeri*, negli Emorei che stanziavano all'oriente del Giordano, e non in forza di un'impresa comune di tutto il popolo; ma per effetto di guerre combattute ora dai Reubeniti, ora dai Gaditi, più tardi dai Machiriti e dai Jairiti conquistarono quel tratto di paese che confinava con gli Stati di Moab e di 'Ammon, e tutta la Ghil'adite e il Bashan confinante all'oriente e al settentrione con l'Hauran, con Ma'achà e con Gheshur. Se poi fosse Moshè stesso il duce di alcune di queste conquiste, o siano tutte avvenute più tardi, è difficile determinare. Certo non avvennero tutte a suo tempo, particolarmente lo stabilirsi dei Jairiti nelle parti più settentrionali. Anche una narrazione stessa della Bibbia (*Giud.*, X, 3-4) come già abbiamo veduto, pone Jair in età molto più recente, e a lui e ai suoi figli attribuisce la fondazione di quelle città di cui si parla già nel libro dei *Numeri* (XXXII, 41). E per tal modo si spiega come anche nella tradizione si conservasse memoria che alcune genti ebree si fossero stabilite all'oriente del Giordano, prima che le altre avessero conquistati i paesi situati all'occidente. Perchè la conquista dei paesi orientali fu opera isolata di quelle genti stesse che vi si erano stabilite; mentre il fatto, come già notammo (pag. 260 e seg.), sarebbe inesplicabile, se la conquista fosse stata operata con le forze comuni di tutto il popolo.

Ma se la gente di Jehudà si stabiliva al mezzogiorno, se queste altre tribù all'oriente, gli altri Israeliti passavano il Giordano per conquistarsi stabili sedi; ed

eccoci alle guerre delle quali la tradizione ha fatto duce Jehoshua', formando non solo di lui un tipo leggendario di eroe, ma anche intorno a lui una vera epopea. Non può parlarsi di verità storica, quando ci si narra che le mura di Jeriho caddero per il suonare delle tube e per il grido del popolo, e molto meno quando si dice che gli astri fermarono il loro corso, acciocchè potesse compiersi a piena luce la sconfitta dei nemici. Belle come finzioni poetiche, come leggende popolari, chi può fermarsi nemmeno a considerarle come fatti realmente accaduti? Si voleva dire che era tanto grande lo spavento incusso dai nuovi invasori, che la prima città trovatasi sul loro passaggio tentò sì di opporre resistenza, e i cittadini si asserragliarono dentro le mura e volevano difendersi; ma non fu d'uopo nemmeno di combattere per espugnarla, solo il suono delle trombe guerresche, solo il grido militare ne fece cadere le mura. Ecco il senso, pur sempre in sè stesso iperbolico, di una leggenda che ci rappresenterebbe un'orda d'invasori, non come guerrieri, ma come mitrati sacerdoti che con replicate processioni, anzichè con le armi, vorrebbero impadronirsi di una città. Si voleva dire ancora che l'aiuto prestato da Jahveh agl'Israeliti per vincere i nemici fu così grande, così portentoso, che anche le leggi della natura furono alterate fino al punto di far più lungo il giorno; acciocchè la vittoria degli Ebrei non fosse interrotta. Ecco la leggenda poetica dell'arrestarsi del sole, rimasta viva nelle tradizioni popolari, che lo stesso scrittore, o compilatore, del libro di Jehoshua', dice

di aver tolta a una più antica raccolta di canti nazionali; come certo è lo scritto intitolato *Jashar*,[1] da cui è tratta, e come poetiche sono le parole che ivi narrano il portento.

Ma se queste sono non altro che poetiche e popolari leggende, nè può esser vero che Jehoshua' abbia conquistato tutti i paesi che nel libro da lui nominato si fanno da lui vinti e domati, perchè, come abbiamo visto, ciò che posteriormente nella Bibbia stessa ci viene narrato evidentemente vi si oppone; non perciò è del tutto immaginario il personaggio di Jehoshua', e qualche cosa di reale crediamo che pur sempre rimanga nelle imprese attribuitegli. Egli sarebbe stato un Efraimita (*Numeri*, XIII, 7). Ora sappiamo che la gente di Efraim fu con quella di Jehudà la più potente fra le tribù israelite, e se ne contese il primato. La tradizione, ponendo la gente di Menasshè derivata come quella di Efraim da Josef, e ambedue queste tribù discendenti con quella di Biniamin dalla sola Raḥel fra le mogli del patriarca Ja'aqob, ha probabilmente, personificando dei tipi gentilizi, conservato memoria che queste genti furono fra loro almeno in origine più unite che con gli altri figli d'Israel. Spogliato il libro di Jehoshua' di tutto ciò che contiene di poetico e di leggendario, ci pare di poter sempre mantener come vero che, se egli non fu successore di Moshè come rettore di tutto il popolo, fu il capo o dei soli Efraimiti, o di questi uniti con le genti

1 V. *Della poesia biblica*, pag. 41; Introduzione, § IV.

ad essi più affini, e che fece loro traversare il Giordano per conquistare i paesi situati al settentrione della tribù di Jehudà, che formarono poi la parte media di tutto il territorio occupato in seguito dagli Israeliti. Non vogliamo con ciò nemmeno dire che tutti i paesi occupati dagli Efraimiti, e dalle due altre tribù di Menasshè e di Biniamin siano stati conquistati da Jehoshua' o nei suoi tempi; ma soltanto che egli ne incominciò la conquista, e fu il duce di speciali imprese, fra le quali non vi è nulla che impedisca di annoverare la presa di Jeriḥo. Ma alla totale distruzione di questa città, quale vedemmo narrata nel libro di Giosuè, sta in manifesta contradizione il trovarla prima annoverata fra le città assegnate ai Biniaminiti (XVIII, 21), e poi quel che si legge nel libro dei *Giudici* (III, 13), che questa stessa città, ivi detta *dei Palmizi*, fosse agl' Israeliti tolta da 'Eglon re di Moab.

Le altre tribù di Zebulun, di Asher, di Naftalì, delle cui prime conquiste troviamo breve cenno nel primo capitolo dei *Giudici* (I, 30-33), e forse anche quella d'Issachar, tentarono il passaggio del Giordano più a settentrione, e con lunghe lotte riuscirono a conquistarsi stabili sedi. Errante più a lungo delle altre fu la tribù di Dan, che in un luogo ci si dice costretta dagli Emorei nella montagna (ivi, 34), e in altro poi vediamo in tempi più recenti tuttora in cerca di paesi da conquistare (ivi, XVIII).

Ecco dunque il poco che possiamo concludere intorno alla conquista della Palestina, poco se vo-

gliamo rimanere dentro i confini di ciò che può essere reale, e non affidarci ai voli della fantasia. E per essere più chiari e precisi epiloghiamolo ora in poche parole. La conquista della Palestina non si operò nè in un tempo breve, nè sotto la condotta di un solo capo, nè con le forze unite di tutto il popolo; ma le varie genti israelite operarono divise con singole forze e in più tempi. La prima conquista fu fatta dalla gente di Jehudà al mezzogiorno, traversando la terra degli Edomiti; e pare che in alcune, se non in tutte le imprese, fosse aiutata dalla gente di Shim'on, che infatti possedè il territorio situato a sud-ovest della Giudea. Una seconda impresa fu fatta dai Reubeniti e dai Gaditi all'oriente del Giordano, estesa poi da altre genti israelite anche più a settentrione. La terza impresa fu fatta dagli Efraimiti e da gente loro affine sotto la condotta di Jehoshua', passando il Giordano non molto sopra il mar Morto. Le ultime imprese furono portate a fine dalle altre tribù, le quali combatterono per conto loro, dopo aver passato il Giordano certo in un punto più al settentrione verso il mare di *Chinnereth*, oggi lago di Tiberiade.

A questa spiegazione che noi diamo della conquista della Palestina può servire di sostegno anche una ragione geografica. È un fatto che in tempi storici si trovano le tribù d'Israel disposte come abbiamo designato. Ora, se non possono accettarsi come storica realtà le narrazioni bibliche della conquista; perchè in primo luogo contengono in parte fatti impossibili; perchè secondamente non sono fra loro

concordi; e perchè in ultimo sono smentite dalla storia successiva; è da vedersi come le tribù degli Israeliti possono essersi stabilite nei varii loro territori.

Venendo dall'Egitto, e volendo evitare di affrontarsi con i Filistei, era naturale fare il primo tentativo al mezzogiorno che era la frontiera più vicina. Compiuta questa impresa dalla prima orda, e negato dagl'Idumei il passaggio alle altre, non restava se non girare dalla parte orientale. Quivi i Moabiti e gli Ammoniti non erano tali da potersi vincere, ma si mostrarono tali gli Emorei. Vinti questi da altre delle nomadi orde, alle rimanenti necessitava passare il Giordano. E prima fu attraversato nella parte più meridionale, perchè più vicina, da quelle genti che si trovavano più agguerrite; poi più al settentrione da quelle che più tardi riescirono a costituirsi in modo da poter assalire il nemico con qualche speranza di felice successo.

Nè le guerre ad ogni modo furono brevi, il sicuro stabilimento degli Ebrei nella terra promessa fu il prodotto di lotte lunghissime, le quali con maggior verità che nel libro di Jehoshua', ma sempre con tinte e contorni leggendarii, ci sono narrate nel libro dei *Giudici*, e ora passeremo ad esporle.

Capitolo VII

I GIUDICI

Intitoliamo con questo nome quel tempo della storia israelitica, che decorre dal primo stabilirsi nella terra di Chena'an fino alla fondazione della monarchia, soltanto perchè è un nome generalmente adottato, e perchè così ormai s'intitola nel canone biblico quel libro che ne comprende la massima parte, se non la totalità. Ma fa d'uopo intendere bene quale sia il significato della parola *Giudici*, applicato a quegli uomini che figurano in quest'epoca come principi del popolo israelita, per togliere errori, e per non cadere in equivoci.

Sarebbe un errore, se, mirando solo all'eguaglianza del nome, si volessero identificare questi Giudici israeliti (*Shofetim*) con i *Suffeti* del popolo cartaginese.[1] Imperocchè questi erano magistrati regolar-

[1] Cf. Graetz, *Geschichte der Israeliten,* I, pag. 407.

mente eletti, secondo portava la costituzione di quella repubblica, e che avevano per conseguenza determinate attribuzioni; mentre i così detti *Giudici* del popolo ebreo sorgevano in esso solo in occasioni eccezionali di pericolo, primeggiavano più per le loro qualità personali, che per un potere loro dalle leggi accordato, e governavano più per un volontario consentimento di quelli che da essi si lasciavano reggere, che in forza di un regolar diritto. Inoltre, come l'esame dei fatti meglio dimostrerà, questi così detti *Giudici*, se ne eccettuiamo forse il solo Shemuel, non ressero mai tutto intiero il popolo israelita; ma furono i capi militari ora di una tribù, ora dell'altra, e anche talvolta di alcune di esse insieme riunite.

Molto più si cadrebbe in errore, se si credesse che l'officio principale di questi uomini superiori fosse di amministrare la giustizia, per il tempo almeno che esercitavano la loro supremazia; mentre la loro azione fu in massima parte militare, e consisteva nel salvare e difendere gl'Israeliti dai nemici stranieri; tantochè alcuni [1] vogliono dare alla parola *Shofetim* il significato di *Salvatori*; e difatti a non pochi dei *Giudici* viene nello stesso testo ebraico dato il titolo di *Moshia'* che significa propriamente *Salvatore, Liberatore*. Noi diremmo piuttosto che potrebbero chia-

[1] VIGOUROUX, *Les Juges d'Israel. Revue des Questions historiques*, 1877, pag. 20. Ci piace di notare che per alcuni punti che risguardano alla storia dei *Giudici*, ci troviamo d'accordo con questo dotto teologo, dal quale ci separa del resto un profondo abisso nel modo di considerare tutta la storia del popolo israelita.

marsi *Duci*, se, come abbiamo testè avvertito il nome *Giudici* non fosse da preferirsi, come ormai da tutti usato; purchè si sappia bene quale significato attribuirgli.

Veduto nel capitolo precedente in qual modo debba storicamente intendersi l'invasione degl'Israeliti nella terra di Chena'an, e come non fossero per nulla ancora costituiti a politica unità, i fatti che nel libro dei *Giudici* sono narrati ci appaiono solo come l'esplicazione naturale da un lato di quella lotta che i popoli già stabiliti nella Palestina dovevano impegnare per la propria conservazione contro i nuovi invasori, dall'altro della lenta e successiva formazione dell'interno stato politico. Questo ci apparisce chiaro, se badiamo soltanto ai fatti, non al giudizio che il compilatore biblico ne fa; se badiamo insomma alla sua storia, non alla sua critica storica.

La quale parte da due presupposti non veri. Il primo che gl'Israeliti avessero sottomesso, se non tutta, gran parte almeno della Palestina, eccetto alcuni residui degli antecedenti abitatori, lasciati a bella posta dalla Provvidenza, per mettere a prova la fede del popolo. Il secondo, che già gl'Israeliti avessero la legge e la religione così detta mosaica, non quale è nella presente compilazione del *Pentateuco*, ma quale resulta dagli scritti profetico e deuteronomico; e che per averne deviato, la Provvidenza gli punisse, facendogli più volte cadere sotto il dominio tirannico di altre genti, per un tempo ora più ora meno lungo, fino a che il pentimento e il ritorno alla religione nazionale conciliasse loro il perdono.

Questo concetto è ripetuto tante volte e così monotonamente nel libro dei *Giudici*, che crediamo meglio avvertirlo una volta per tutte, e non seguirlo passo passo nella narrativa esposizione che ne faremo; alla quale ci studieremo anzi, dopo veduta a mano a mano la forma leggendaria, dare a dirittura quel reale valore storico, che saremo condotti a giudicare più vicino al vero.

Se adunque nella presente compilazione del libro dei *Giudici*, ci si dice che morti Jehoshua' e gli anziani suoi contemporanei, gl'Israeliti, abbandonando il culto di Jahveh, per adorare Ba'al e Astarte, meritarono di quello lo sdegno e la punizione, e furono vinti da altri popoli (II, 1; III, 6), noi lasciando questo concepimento del tutto teologico: facilmente invece intenderemo che gl'Israeliti erano condotti per la forza naturale dei fatti a seguire la religione dei popoli a loro per origine affini, e che le guerre con gli Emorei, con i Moabiti, con i Chena'anei, con i Midianiti, con gli Ammoniti, e con i Filistei non erano altro che la prosecuzione di una conquista appena parzialmente iniziata alla morte di Jehoshua', nella quale, come accade, si alternarono le vicende ora di vittoria ora di sconfitta. Dimodochè non si fa luogo per noi a parlare ora di sdegno ora di perdono divino, nè di genti fatte stromento provvidenziale per punire un popolo peccatore, nè di eroi miracolosamente sorti a salvarlo, quando era pentito; ma ci porremo del tutto sopra un terreno umano e puramente storico.

Nel primo tempo adunque che gl'Israeliti avevano

invaso la Palestina, e si erano stabiliti in alcune parti di essa, pare che *Chushan-Rish'athaim* re di un paese assai più a nord-ovest, di quello cioè che nel Vecchio Testamento è detto *Aram-Naharaim, Siria dei due fiumi,*[1] facesse contro la Palestina una impresa militare, e gl'Israeliti, come forse altri abitatori di quella contrada, ne rimanessero vinti e sottoposti. Questa soggezione al conquistatore straniero sarebbe durata ott'anni, fino a che l'eroe 'Othniel della gente Qenizita, dato nella Bibbia come minor fratello di Chaleb, avrebbe liberato gl'Israeliti, e procurato loro col suo governo una condizione prospera e tranquilla per il tempo di quarant'anni (III, 8-11).

Questo racconto che nei suoi tratti generali può esser vero, presenta però nella persona dell'eroe 'Othniel qualche difficoltà.

Se egli fosse stato un reale individuo e veramente fratello di Chaleb, avrebbe dovuto essere al tempo dell'invasione di Chushan-Rish'athaim in età molto avanzata. Imperocchè di Chaleb ci viene raccontato che, quando si sarebbe fatta la distribuzione della terra, avrebbe avuto ottantacinque anni. Ora per quanto un fratello possa supporsi più giovane dell'altro, se computiamo insieme gli anni che Jehoshua' sopravvisse alla distribuzione della terra, quelli decorsi dalla sua morte all'invasione del re aramaico, gli otto anni della costui tirannide e i quaranta che 'Othniel quindi avrebbe retto il popolo, avremmo

[1] Vedi sopra pag. 66 e seg.

una età troppo eccedente i limiti della più estrema vecchiezza. Se poi a questa considerazione cronologica si aggiunge ancora ciò che sopra abbiamo avvertito che tanto Chaleb quanto 'Othniel debbono tenersi di stirpe Qenizita, e non Israelita, e più come tipi gentilizi, che come reali individui, ecco a che cosa pare che debbasi restringere storicamente questo primo fatto registrato nel libro dei *Giudici*. A un' invasione che un re aramaico di paese posto al nord-est fece nella Palestina, e particolarmente nei paesi più meridionali di essa, quali erano quelli occupati dai Jehuditi e dai Qeniziti. È da avvertire però che di questo re *Chushan-Rish'athaim* non trovasi menzione altrove, nè sappiamo che mai abbia esistito, se non da questo passo del Vecchio Testamento. Ma però nulla osta a credere che questa invasione realmente avvenisse, e queste genti per qualche tempo fossero sottomesse.[1]

La liberazione poi ottenuta per mezzo dell' eroe 'Othniel, deve intendersi piuttosto come una riscossa operata principalmente dalle genti Qenizite, di cui 'Othniel rappresenta nel Vecchio Testamento il tipo

---

[1] Il GRAETZ (*Geschichte der Israeliten*, I, pag. 107, 412 seg.) cambia addirittura questo Chushan-Rish'athaim in un re Idumeo, e propone di leggere *Edom-haḣorim* dove il testo ha *Aram Naharaim*. Che ci sia qualche difficoltà ad ammettere una dominazione di un re così lontano sulla parte più meridionale della Palestina lo riconosciamo; ma ciò non permette di fare nella storia mutamenti così arbitrarii. Confessiamo soltanto d'ignorare ciò che non è ben chiaro; ma non sostituiamo alla tradizione i parti della nostra fantasia.

etnico; riscossa della quale risentirono il benefizio anche altre genti stabilite nella Palestina, e principalmente i Jehuditi. Si noti poi come questo fatto, che pure dovrebbe aver avuto la sua importanza; è narrato nella Bibbia per le generali, e in brevissimi cenni, senza scendere a nessun particolare della guerra, nè dei modi adoperati dal supposto 'Othniel per liberare il suo popolo e vincere i nemici. Questo non è lo stile seguito nel libro dei *Giudici*, quando si tratta di narrare le guerre combattute per liberare dalla straniera oppressione; ma anzi sono esposte, trattenendosi con compiacenza sopra i particolari che contribuiscono a lumeggiarle. Perciò questo breve cenno conservatoci intorno alla straniera signoria aramaica e alla susseguente liberazione deve tenersi come un eco di una tradizione rimasta in un modo molto vago, dalla quale oggi non ci è dato ricavare se non quel pochissimo che ne abbiamo accennato.[1]

Liberati gl' Israeliti dalla soggezione degli Aramei, ebbero a soffrirne un'altra per parte di 'Eglon re di Moab, che fatta alleanza con la gente di 'Ammon e di 'Amaleq, pare che sottomettesse specialmente la tribù dei Binjaminiti; giacchè si nomina come città da esso conquistata soltanto quella detta dei Palmizii, la stessa che Jeriḣo, enumerata altrove fra le città assegnate a quella tribù (*Jehoshua'*, XVIII, 21). Questa stra-

[1] Alcuni, fra i quali il NÖLDEKE (*Untersuchungen zur Kritik d. A. T.*, pag. 176-179) negano a questo racconto ogni storica verità.

niera signoria sarebbe durata diciott'anni. Al termine dei quali un Binjaminita di nome Ehud, che era mancino,[1] fu scelto per presentare al re moabita un tributo.[2] Questi pensò di profittare dell'occasione per liberare i suoi dalla signoria straniera. Si armò di una corta lama a due tagli, che nascose sotto le vesti, e presentò in prima il tributo, come imponeva il suo incarico. Rimandò quindi gli uomini che avevano portato gli oggetti del donativo, e gli accompagnò fino a un luogo poco distante detto *Pesilim*[3] posto fra Jeriḣo e Ghilgal. Tornato indietro, quasi avesse a confidare al re moabita un affare segreto e di somma importanza, ne ottenne un appartato colloquio. Quivi trovandosi da solo a solo, e affidandosi ancora nella eccessiva pinguedine del Moabita, incominciò, per fargli maggiore impressione, dall'avvertirlo che aveva a rivelargli una parola per parte di *Elohim*, al cui nome per riverenza 'Eglon si alzò dal trono; e in quel momento Ehud con un colpo sottomano gl'immerse nel ventre con tanta forza la

---

[1] I LXX e la Vulgata dicono invece ambidestro. Si nota altrove (*Giudici*, XX, 16, che non pochi dei Binjaminiti avevano questa particolarità, e anche ivi è la stessa differenza fra il testo ebraico e quelle versioni.

[2] Il testo direbbe veramente *un dono;* ma si sa bene che tali *donativi* più che volontari erano imposti come balzello.

[3] Questa parola significa *sculture*, e particolarmente le immagini scolpite degli Dei. È probabile che così fosse detto il luogo per esservi posto qualche divino simulacro. Altri (PARAFRASTE CALDAICO, RASHÌ) intendono *cave di pietra;* e altri le pietre poste come monumento dagl' Israeliti dopo il passaggio del Giordano.

lama, che teneva celata, che vi conficcò anche l'elsa, nè più potè estrarla. Se ne uscì subito nel vestibolo, e richiuse le porte della camera; dimodochè i ministri del re, credendo di doverlo lasciare tranquillo, non vi rientrarono subito; ma aspettato lungo tempo, aprirono la porta, e trovarono 'Eglon giacente nel proprio sangue. Intanto Ehud aveva avuto agio di mettersi in salvo; e non contento dell'uccisione dell'oppressore straniero, se non liberava davvero i suoi, proclamò a suon di tromba la guerra di riscossa sui monti di Efraim, raccolse quanti uomini potè, e piombato sui Moabiti, prima che si potessero riavere dallo sgomento in loro prodotto per la inaspettata uccisione del loro re, ne ebbe facile vittoria, e li ricacciò di là dai loro primitivi confini. Si vuole che i morti Moabiti fossero diecimila, nè può dirsi se questo numero sia alquanto esagerato; fatto sta che la gente di Moab sarebbe rimasta per allora fiaccata, e avrebbe succeduto una pace non disturbata per ottant'anni (III, 12-30).

Questo racconto, ridotto così alle proporzioni di una lotta fra la gente di Moab e quella di Binjamin, non ha nulla che non possa storicamente accettarsi.[1] Nella presente compilazione del libro dei *Giudici*, se ne è voluta allargare troppo l'estensione parlando invece di tutto Israel. Nè contro alla più ragionevole restrizione dentro i confini della tribù di Binjamin si creda di poter opporre che sono nomi-

[1] Il Noldeke (opera cit., pag. 79) non ammette come istorico nemmeno il fatto di Ehud.

nati i monti di Efraim, come quelli dai quali Ehud bandì la guerra; perchè con questo nome si estendevano i monti anche al mezzogiorno dei confini della tribù efraimitica, fino che si univano a quelli detti di Jehudà; per conseguenza anche nella parte più settentrionale del territorio binjaminita i monti conservavano quel primo nome. Un tratto per altra ragione assai notevole in questo racconto è il rispetto che si vuole il re moabita mostrasse al nome di Elohim, tantochè per ascoltare ciò ch'ei credeva gli sarebbe detto per suo comando sorge dal trono. Non era dunque così diversa la primitiva religione degl'Israeliti da quelle dei popoli affini e limitrofi, se questi mostravano rispetto per il loro Dio. Vi era dunque un Elohim comunemente da questi popoli adorato, sebbene assumesse vario nome presso di ognuno di loro; cosicchè il Jahveh degli Israeliti differiva in origine più nel nome che nell'essenza dal Ba'al degli altri Semiti.

Dopo la guerra di Moab, pare che ne avvenisse un'altra suscitata dai Filistei, della quale altro lo scrittore biblico non ci narra, se non che un Shamgar rese vincitori gl'Israeliti, o almeno una delle loro tribù uccidendo seicento nemici (III, 31). Questo numero è forse un poco esagerato, tanto più che l'arme usata da Shamgar in questa strage sarebbe stata davvero molto strana; giacchè non si sarebbe valso nè di spada, nè di lancia, nè d'arco, ma di un pungolo da bifolchi. In un tempo, in cui le armi vere e proprie erano tutt'altro che abbondanti e pronte a ogni bisogno, ogni arnese micidiale poteva servire

per arme offensiva. Ma qui ad ogni modo è da dirsi che non si trattò di una vera e propria guerra, e solo di uno scontro facile ad avvenire fra popoli confinanti, molto più, quando sono ancora in uno stato rozzo, e lontano da una piena civiltà. Del resto poi si fa menzione di Shamgar anche nel canto di Debora; e siccome è questo uno dei più antichi documenti della storia israelitica, abbiamo una prova della reale esistenza di quest'eroe.

Più fiera assai di queste guerre avvenute contro le tribù meridionali, fu quella mossa al settentrione della Palestina dal re Chena'aneo Jabin della città di Ḣazor, che già vedemmo (pag. 289) a capo di una lega, secondo la narrazione dello scrittore profetico nel libro di Jehosua'. Questo re avrebbe tenuto sotto la sua soggezione gl'Israeliti per il corso di vent'anni, rendendosi loro formidabile per il suo esercito forte di 900 carri ferrati, e capitanato dal valoroso Sisera; che forse non era soltanto un semplice generale di Jabin, ma un regolo suo alleato, che teneva la sua sede in una città al settentrione della Palestina detta Ḣarosheth. E pare che oltre le tribù più settentrionali come Zebulun e Naftalì, sottomettesse anche quella d'Issachar, di Machir, di Efraim e di Binjamin (V, 14, 15). Ma queste genti israelitiche benchè sottomesse, godevano pur sempre di una certa autonomia; perchè si narra che fossero nello stesso tempo governate da una donna, dalla celebre *Debora* (*Ape, Melissa*), alla quale vien dato lo stesso titolo che agli altri Giudici (*Shofetà*) e attribuita ancora la qua-

lità di profetessa. Pare che ella fosse della tribù d'Issachar (V, 15), quantunque abitasse nel territorio spettante ai Binjaminiti; e rendeva i suoi responsi così civili come religiosi presso un palmizio, che prese da lei il nome, posto fra Rama e Beth-El nei monti di Efraim.

Che una donna fosse a capo del popolo d'Israel, o almeno di una parte di esso, può sembrare a prima vista molto strano; ma, se si considera quale fosse allora la vera condizione di quelle genti, ci persuaderemo facilmente come ciò potesse avvenire. La difficoltà, che non pochi sentono nel vedere una donna a capo degl'Israeliti, muove dal falso concetto che già a quel tempo questi avessero una legge e una costituzione che li reggesse. Ma già abbiamo più volte avvertito che non era così, e che gl'Israeliti erano ancora molto lungi dal formare uno Stato regolare con leggi e governo determinato. Da poco tempo passati dalla condizione nomade a quella di gente non ancora del tutto a stabile dimora, ma che lotta tuttavia per assicurarsene il possesso, era pur forza che si governassero in molte cose secondo le occasioni esigevano. Nessuna norma adunque di chi e del modo col quale si dovesse reggere la somma delle cose; ma di questa prendeva le redini ognuno che o per valore, o per morale virtù, o per intellettuale ingegno se ne mostrasse più atto. Nè vi era alcuna ragione, perchè il sesso femminile fosse a ciò un ostacolo. È noto anzi quanto per alcune qualità la donna sapesse e potesse acquistare presso genti incolte un certo pre-

dominio. Di più, nel caso nostro, Debora è detta profetessa, col qual nome non si può credere che ella fosse ciò che furono in età molto più recente nè un 'Amos, nè un Hoshea', nè un Jesha'ja, e nemmeno un Elia, o un Elisha'; ma neppure è da giudicarsi che siffatto titolo non le sia in verun modo giustamente attribuito. Profeta si chiamava chiunque era tenuto in tale stima da potere spiegare la parola divina, da farsi interprete presso gli altri dei comandi e dei voleri di Jahveh o di Elohim, e sopratutto nei più antichi tempi chi in forza di questa comunanza con Dio potesse conoscere le cose agli altri nascoste, e i futuri eventi. Il profeta più tardi assunse officio moralmente molto più elevato; ma trattandosi dei primi tempi dopo l'invasione della Palestina, fa d' uopo dare a quella parola il significato che allora poteva avere. Nè sarebbe da meravigliarsi, se Debora, in vece di una propria e vera profetessa nel più alto significato di questo nome, fosse piuttosto una divinatrice, e che appunto per ciò sulle menti rozze dei suoi contemporanei avesse acquistato tanta autorità da poterli governare a suo senno. Ma però a sua lode devesi dire che il suo predominio, per quanto apparisce dalla storia, volse al vero bene del suo popolo, e ad un nobile fine, quale è quello di liberarlo dalla straniera oppressione.

Mossa adunque da questo generoso desiderio fece sapere a *Baraq* (*Fulmine*) Naftalita della città di Qedesh, che era comando di Jahveh di [illegible] contro i Chena'anei; e perciò radu[illegible] di dieci mila uomini fra Zebulu[illegible]

presso il torrente di Qishon si affrontasse con Sisera capitano dei nemici, chè ne avrebbe riportato vittoria. Baraq volle che anche Debora lo accompagnasse, nè la forte donna negò di prender parte all'impresa.

Raccoltisi i dieci mila uomini presso il torrente Qishon, e avvertito Sisera come gl'Israeliti avevano colà fatto testa, mosse con tutte le sue genti e coi suoi carri ad affrontarli. La battaglia fu vinta dagli Israeliti, che sbaragliarono tutti i Chena'anei, e costrinsero lo stesso capitano a darsi alla fuga.

Pare che non lungi dal luogo del combattimento stanziassero allora i Qenei, di cui altrove facemmo cenno; e come gente con la quale il re di Ḣazor era in pace, Sisera credeva di trovare presso di loro fidato ricovero. Si ritrasse dunque in uno dei loro padiglioni presso Ja'el moglie del qeneo Ḣeber. Ma questa donna tradì le più sante leggi dell'ospitalità, e mentre il suo ospite dormiva, lo uccise trapassandogli la tempia con un appuntato cavicchio, o chiodo, e mostrò poi con compiacenza l'ucciso capitano a Baraq, che lo inseguiva.

Questa disfatta e la morte di Sisera furono cagione che gl'Israeliti presero il disopra sui Chena'anei; e secondo la cronologia del nostro libro, avrebbero goduto di pace per quarant'anni (IV, 1-24; V, 31).

La narrazione che abbiamo esposta è accompagnata da un bellissimo inno di vittoria, conosciuto comunemente col nome di *Canto di Debora*. Il quale non appartiene certo allo stesso scrittore della nar-

razione in prosa, ma è più antico; e se pure non vogliamo crederlo cantato da Debora e Baraq nel giorno della loro vittoria, è probabile che facesse parte di qualche raccolta di antichi canti, quali il *libro del Retto*, e quello delle *Guerre di Jahveh*, di cui sopra parlammo.[1] Esso è inoltre preziosissimo documento non solo letterario, ma anche storico; imperocchè conferma in parte la narrazione prosaica, e in parte la compie.

La compie principalmente nei seguenti punti. Nella descrizione dello stato di scoramento in cui erano caduti gl'Israeliti, prima che Debora gl'inanimasse alla riscossa (V, 6-11). Nell'enumerare altre genti israelitiche, oltre quelle di Zebulun e Naftalì, che presero parte alla guerra di liberazione dal giogo nemico; dimodochè si sa che anche gli Efraimiti, i Machiriti, e quelli di Binjamin e d'Issachar si segnalarono in quella giornata. Nel biasimare dall'altro lato le tribù di Reuben, di Ghil'ad, di Dan, e di Asher, che erano rimaste indifferenti, curandosi più dei loro particolari interessi (14-18). Nel parlare di più re Chena'anei anzichè di un solo, quasi fossero insieme alleati contro gl'Israeliti (19). Nel farsi menzione finalmente di un paese detto *Meroz* (23), del quale nulla più sappiamo da altri passi del V. T.; ma da questo ci è dato rilevare che non fosse lungi dal luogo del combattimento, e che i suoi abitanti, mentre avrebbero dovuto muoversi anch' essi contro i Chena'anei, non presero alcuna parte alla guerra.

---

[1] V. Introduzione, § IV.

Ora queste circostanze che troviamo di più nell'inno di vittoria, non sono tali a nostra opinione, da doverne dedurre che nella narrazione prosaica abbiamo una tradizione erronea, e tale da non prestarle fede nemmeno nei punti principali, come è parso al Wellhausen[1] e allo Stade;[2] il primo dei quali con vero abuso di sottile dialettica si è compiaciuto di aumentare nel numero ed esagerare nell'importanza le differenze che trovansi fra la narrazione del capitolo IV, e l'inno di vittoria del capitolo V. In quella la parte principale è rappresentata da Jabin re di Ḥazor, e Sisera apparisce soltanto come il capo militare dell'esercito; mentre nel canto si parla soltanto di Sisera, e senza nominarli si accenna ad altri re Chena'anei. Ma da ciò non è dato concludere che secondo il canto si parli di una guerra, nella quale Jabin non avrebbe avuto nessuna parte, e il vero e proprio re dei nemici sarebbe stato lo stesso Sisera. Imperocchè il canto celebra specialmente la battaglia vinta da Baraq e da Debora, e in quella l'eroe vinto era Sisera; per conseguenza in esso solo poteva benissimo raccogliersi l'attenzione del poeta che liricamente cantava la vittoria, e trascurare molte altre circostanze. Non sappiamo poi donde il Wellhausen abbia potuto desumere dall'inno che si sarebbe trattato non di una vera e propria sottomissione degl'Israeliti ai Chena'anei come nella

---

[1] *Einleitung* del BLEEK, 4ª § 93; *Geschichte Israels*, I, pagina 251 e seg.

[2] *Geschichte des Volkes Israel*, pag. 178.

narrazione del capitolo IV; ma soltanto di una guerra di scorrerie e depredazioni.

Per quanto leggansi con attenzione quei due capitoli, questa differenza in nessun modo può apparire a un coscienzioso lettore. Imperocchè anche in questo punto fa d' uopo recarsi a mente che cosa volesse dire la sottomissione di gente come quella di alcune tribù israelite a un re quale era Jabin. Lo abbiamo già sopra accennato, e chiaro resulta dalla narrazione stessa del capitolo IV non che dal confronto con la sottomissione ai Moabiti: trattavasi più che d'altro, della paga di un tributo, e anche di prede e saccheggi fatte dai più forti a danno dei deboli. Ora nell' inno naturalmente ci si ferma più su queste ultime circostanze, come quelle che colpiscono più la fantasia, che arrecano un danno più grave, più generalmente sentito, e dal quale più difficilmente ci si può liberare; ma nulla nemmeno nel canto esclude che gli Israeliti fossero per un tempo sottoposti e tributarii ai Chena'anei. Dall'altro lato poi, quando si vede anche nella narrazione storica Debora governare gli Israeliti, e Baraq aver mezzo di bandire a suon di tromba la raccolta degli armati, queste due circostanze bastano a far capire che non si parla nemmeno qui di una vera e propria occupazione del suolo per parte dei nemici, non di una piena conquista; ma di una sottomissione dei vinti ai vincitori.

L' esser poi nominate nel canto alcune tribù, di cui non si fa menzione nel racconto prosaico, non costituisce una vera discrepanza; perchè, come più

volte abbiamo avuto occasione di notare, le tradizioni giungono da una parte incompiute, e dall'altra abbellite dall'immaginazione. Ora, che le due tradizioni del canto e della storia prosaica siano diverse, nessuno può negare; ma che questa seconda siasi formata solo per una erronea interpretazione di quello, come pretende il Wellhausen, non ci sembra in verun modo provato. Non potrebbe in prima ciò dirsi per quanto risguarda alla diversità sul numero delle tribù che presero parte alla guerra. Quando poi lo stesso Wellhausen mette a confronto le due narrazioni sulla morte di Sisera, e vuole concluderne che è riferita in modo del tutto diverso, diciamo il vero che non troviamo l'argomentazione degna di quel critico eccellente che egli è, e che meritamente ha fatto scuola; ma un sofisma formato sopra una falsa sottigliezza. È prezzo dell'opera che anche noi mettiamo a confronto le due narrazioni.

V, 24. Sia lodata sopra le donne Ja'el, moglie di Ḣeber Qenita, sopra le donne delle tende sia lodata. Acqua egli chiese, latte ella porse, nella coppa dei forti ella offrì butirro. La sua mano stese al chiodo, la sua destra al martello degli artefici, e colpì Sisera, gli percosse il capo, gli ferì, gli trapassò la tempia. Ai suoi piedi si curvò, cadde, e giacque; ai suoi piedi si

IV, 18. Sisera si ritirò presso Ja'el nella tenda, ed essa lo coprì con la coltre. Ed ei le disse: dammi da bere un po' d'acqua che ho sete, ed essa aprì l'otre del latte, gli dette da bere e lo ricoprì. Ed ei le disse: sta' alla porta del padiglione, e se venisse alcuno a domandarti, vi è qui persona? dirai: non v'è. Ma Ja'el moglie di Ḣeber prese un chiodo della tenda, e si mise in mano il

curvò, cadde, dove si curvò, ivi cadde distrutto.

martello, e venne a lui piano piano, e gli conficcò il chiodo nella tempia; sicchè trapassò in terra, mentre era addormentato e stanco, e morì.

Fra queste due narrazioni non passa altra differenza se non quella cagionata naturalmente dalla diversità dello stile poetico e quello prosaico. Ma il Wellhausen ha trovato che nell'inno si fa uccidere Sisera da Ja'el, nel tempo che avidamente beveva, con un colpo di martello assestatogli sul capo, col quale lo ferì in modo da farlo cadere in terra privo di vita, e che ciò non sarebbe potuto dirsi, se Sisera già fosse coricato; mentre nella narrazione prosaica l'uccisione si dice avvenuta conficcandogli un chiodo nella tempia, profittando del sonno che per la stanchezza lo aveva colto.

Qualunque lettore però che non sofistichi vede che nelle due narrazioni si parla egualmente di martello e di chiodo; giacchè questo senza quello non poteva conficcarsi, e sì nell'una che nell'altra si dice che la tempia fu trapassata.[1] È vero che nell'inno si tace del sonno di Sisera; ma si sa bene che una narrazione poetica, e di poesia lirica, sorvola sopra alcune circostanze, appunto perchè meno ad essa convenienti. È poi una sottigliezza che ha solo l'apparenza, ma non la sostanza della verità, il dire che, se Sisera era caduto ai piedi di Ja'el,

[1] Cfr. BERTHEAU, *Buch der Richter und Ruth*, 2ª, pag. 123.

non poteva esser già coricato, quando essa lo colpì; perchè anche queste espressioni si debbono intendere come un colorito poetico della descrizione della morte. Il curvarsi, il cadere, il giacere ai piedi di Jael, il rimanere ivi distrutto, sono espressioni poetiche per dire che ai piedi di lei rimase morto, che un eroe era divenuto nulla ai piedi di una donna. È questo uno dei tanti casi dove la minuta e troppo sottile analisi, se è scompagnata dal vero senso intimo e profondo della lingua e della letteratura conduce all'errore, o almeno a un modo d'intendere gretto e meschino, e perciò stesso falso. Talvolta l'odierna critica biblica si compiace troppo di questo soverchio sottilizzare, e però in questi punti è savio partito non seguirla e tenersi a ciò che sembra più ragionevole. Pertanto continuiamo a credere che, fatte le debite differenze fra le due diverse tradizioni, sia da accettarsi nelle sue generalità come storico anche il contenuto del IV capitolo dei *Giudici*, senza che ciò impedisca d'integrarlo e compierlo con le altre circostanze conservateci nell'inno di vittoria.

Il vero oppressore degl'Israeliti fu Jabin re di Hazor, che forse era a capo di una lega di più principi Chena'anei, e fra questi poteva essere anche Sisera; che però è da tenersi sempre come capo militare, e non come il principale re contro cui gl'Israeliti si ribellarono.

Da guerra di ben altro genere fu molestata la tribù di Menasshè per parte delle genti di Midian,

di 'Amaleq e di altre orde orientali, che con frequenti scorrerie e depredazioni danneggiavano i campi, le gregge e gli armenti; sicchè gl' Israeliti si trovavano ridotti a misere condizioni (VI, 1-6). Ma sorse a liberarli l' eroe Ghid'on (Gedeone) detto ancora Jerubba'al figlio di Joash della famiglia di Abi'ezer. La sua storia ci fu tramandata nel libro dei *Giudici*, secondo due diverse tradizioni; ma intrecciate in modo nella presente compilazione, da fare comparire l'una seguito dell' altra. Secondo quella che sembra più antica, ma che nello stato in cui ci fu conservata non apparisce intiera, Ghid'on con trecento uomini stanchi e bisognosi di tutto si dava a passare il Giordano per assalire i Midianiti. Chiedeva un soccorso di viveri agli abitanti di Succhoth, che non solo glie lo negarono, ma si fecero beffe di lui, come di chi vuol tentare una pazza impresa. Ma egli li minacciò di vendicarsi, quando Jahveh gli avesse conceduto di ritornare vittorioso. Lo stesso gli avvenne con gli abitanti del castello di Penuel. Non per ciò si perdette di coraggio, andò ad affrontare i Midianiti capitanati dai loro re Zebah e Zalmuna', che prese prigionieri, dopo averli sconfitti. Si vendicò di quelli che non avevano voluto soccorrerlo di viveri nella sua spedizione, e pose a morte poi i due re nemici (VIII, 3-22). In questa narrazione la sola circostanza da non potersi storicamente accettare è il numero troppo esagerato dei nemici vinti, che si fa ascendere a 120,000 (10[c]); ma questa è dovuta forse a una giunta interpolata più tardi.

L'altra tradizione molto più ricca nei particolari e abbellita di colori più poetici fa che Ghid'on sia chiamato dall'angelo di Jahveh, mentre batteva il grano sull'aja, per porlo in salvo dalle depredazioni dei Midianiti. Ispirato da Jahveh a tentare la liberazione della sua gente, egli mostra da prima poca fede, e si scusa ancora dall' accettare l' ardua missione, adducendo l' umile suo stato; perchè la casa di Abi'ezer era delle minime nella tribù di Menasshè, ed egli era in essa il più piccolo. Quando poi chiede a Jahveh un segno che lo faccia certo del suo aiuto, e nell' offrirgli un sacrificio vede la carne e le focaccie essere consunte di subito da un prodigioso fuoco, acquista fede, e edifica a Jahveh un altare in 'Ofrà, che fu detto *Jahveh della pace*, e vi durò per lungo tempo (VI, 11-24).

Intanto i Midianiti e i loro alleati erano passati in armi nella valle d'Izre'el; e Ghid'on invaso dallo spirito di Jahveh, raccolse la gente di Abi'ezer, chiamò in suo aiuto oltre i rimanenti Menasshiti anche le tribù di Asher, Zebulun e Naftalì. Ma volle prima di arrischiarsi a combattere tentare altra volta l' Iddio suo, acciocchè con nuovi prodigi lo facesse più certo della sua protezione; e ne avrebbe ottenuto che una volta un vello disteso sul terreno rimanesse bagnatissimo di rugiada, mentre il suolo all' intorno si vedeva asciutto, e un' altra volta accadesse il contrario (VI, 33-40).

Quindi si accampa con le sue genti presso il fonte di Ḥarod, dove Jahveh gli avrebbe fatto conoscere che quelle erano troppe, e minor numero di forze

sarebbe stato sufficiente. Avrebbe invitato quindi i meno coraggiosi a ritirarsi, e partiti 22,000 uomini ne sarebbero rimasti 10,000. Trentaduemila uomini pare un numero alquanto esagerato, per le ragioni già sopra assegnate (pag. 254); ed è da credere che in questa tradizione, non semplice e primitiva come l'altra, ma ridondante di un certo fasto nazionale, si sia cercato di spiegare col mezzo di questo e di un successivo assottigliamento, che ora vedremo, come il seguito di Ghid'on fosse di soli trecento uomini. Imperocchè anche diecimila furon detti soverchi da Jahveh, il quale comandò a Ghid'on di condurre tutte le sue genti presso il fonte a bere, e di scegliere quelli soli che lambissero l'acqua, rimandando tutti gli altri che per bere si piegassero sulle ginocchie per farlo più comodamente. Quelli furono soli trecento, e tutti gli altri furono rimandati.

I Midianiti erano accampati nella valle sottoposta. Intanto si fece notte, e Ghid'on per ordine di Jahveh scese accompagnato da un suo garzone nel campo nemico. Percorrendolo furtivamente, sentì che uno dei nemici raccontava a un suo compagno di aver sognato che una focaccia d'orzo si rotolasse nell'accampamento, fino che venisse a battere nella tenda e la rovesciasse. Il compagno ne trasse per loro stessi un cattivo augurio, interpretando il sogno come se significasse che la spada di Ghid'on avrebbe distrutto i Midianiti. L'eroe israelita prese da ciò nuovo coraggio, e ritornato presso i suoi, li dispose non a combattere contro i nemici con le armi, ma ad incutere in essi terrore con un mezzo che a noi sem-

bra puerile. Fece prendere ad ognuno una tromba, e una secchia di metallo, dentro alla quale ardeva una torcia, e sonando, e agitando le secchie al grido di Jahveh e Ghid'on, li fece irrompere di notte nel campo nemico. Questo mezzo avrebbe ottenuto il desiderato fine, i Midianiti presi da spavento sarebbero stati posti in fuga, e perseguitati da altre genti israelite delle tribù di Naftali, di Asher e di Menasshè. Ghid'on poi non contento di ciò avrebbe chiamato alle armi anche la gente di Efraim, che, occupati i guadi del Giordano, avrebbero preso fra gli altri anche i due principi di Midian '*Oreb* (Corvo) e *Zeeb* (Lupo), e postili a morte. Ma questi stessi Efraimiti si lamentarono con Ghid'on per non essere stati chiamati prima alla guerra, e non aver potuto per ciò avervi una parte più onorevole, e lo minacciarono di fargli seria opposizione. Egli però li persuase facilmente, facendo loro conoscere che era ad essi toccata miglior parte che a qualunque altro, avendo avuto nelle mani i due capi dei nemici, e con questa rimostranza riuscì a placarli (VII, 1; VIII, 3).

Si vede come in queste due tradizioni intorno alla vittoria di Ghid'on una notevole differenza sia quella dei nomi dei capi di Midianiti, che per giunta in questo racconto più diffuso hanno anche un titolo diverso, essendo detti principi, mentre nell'altro sono detti re. Il modo poi col quale nella presente compilazione sono presentati questi due racconti quasi fossero l'uno compimento dell'altro non è accettabile. Perchè in primo luogo col 3° verso del capi-

tolo VIII, quando si è raccontato che gli Efraimiti avevano ucciso i due principi diMidian, e dopo un momentaneo sdegno contro Ghid'on si erano con lui pacificati, la guerra pare ormai condotta al suo termine. In secondo luogo poi non si era parlato in tutta la narrazione precedente dei due re Zebah e Zalmuna', nè si era detto in verun modo che contro essi era d'uopo tentare l'estremo sforzo, se si voleva dar fine alla guerra.

Per ultimo si parla di Ghid'on e dei suoi trecento uomini come gente stanca da un antecedente combattimento; mentre nella narrazione del capitolo VII non si vede che a fugare i Midianiti essi avessero durato troppa fatica, e quelli che si dettero a inseguirli non furono essi, ma gl'Israeliti di altre tribù. Dimodochè abbiamo qui, come in altri casi, due tradizioni insieme combinate. Dalla più diffusa delle quali fa d'uopo togliere in prima tutto il meraviglioso e leggendario per ridurla a ciò che può contenere di storicamente vero. E questo è che Ghid'on con trecento uomini assalì di notte le orde dei Midianiti, e le volse in fuga più coll'incutere loro un panico spavento, che con la forza e il valor militare. E per quanto possa sembrarci puerile il mezzo dagl'Israeliti adoperato, pure non è forse da rigettarsi del tutto come favoloso; perchè anche in altre storie si racconta che non volgari capitani si valsero di mezzi non molto dissimili; e basti per tutti rammentare i fastelli infiammati attaccati alle corna dei buoi, coi quali Annibale volse in fuga i Romani.

Però, se le due tradizioni non possono accettarsi

quali nella presente compilazione sono presentate l'una compimento dell'altra, possono benissimo tutte e due avere un fondamento di verità, e contenere nella loro sostanza storici avvenimenti. Le lotte fra gl'Israeliti e i Midianiti possono essere state più d'una, e Ghid'on può aver condotto i suoi a combattere i nemici più d'una volta, per non avere ottenuto nel primo scontro quella piena vittoria che era necessaria a liberare la sua gente da così dannose scorrerie e depredazioni.

Crediamo questo il più probabile modo di spiegare l'esistenza di due tradizioni, che sono, è vero, diverse, ma non così contradittorie da dovere l'una escludere l'altra.

Oltre poi queste due tradizioni è da notarsi che nel racconto più diffuso e adornato da circostanze miracolose, si è introdotta una interpolazione di mano più recente, che spezza e confonde la continuità della narrazione.

Dopo aver detto che Ghid'on aveva eretto un altare a Jahveh, che ancora trovavasi in 'Ofra di Abi'ezer (VI, 24), non ha luogo in verun modo il raccontare che lo stesso Ghid'on avrebbe distrutto l'altare di Ba'al, abbattuto l'Asherà,[1] che presso a

[1] Secondo alcuni, sotto il nome di Asherà dovrebbe intendersi semplicemente una colonna di legno o un palo piantato presso l'altare, fosse pure questo consacrato a Jahveh (Stade, *Geschichte d. Volkes Israel*, pag. 459 e seg.). Secondo altri, era l'immagine della Dea adorata come il principio femminino di Ba'al, e una delle forme della Dea Astarte; ma conce-

quello sorgeva, edificato un altro altare a Jahveh, e offerto sopra questo uno dei tori sacri all'idolo. Perchè Ghid'on avrebbe edificato un altro altare a Jahveh, accanto al primo, che aveva egli stesso consacrato e chiamato, come abbiamo veduto, *Jahveh della Pace?*

Inoltre poi questo frammento interpolato ci racconta che la gente del luogo si sarebbe sdegnata contro Ghid'on, per questo suo attentato contro Ba'al, e avrebbe voluto porlo a morte; ma suo padre Joash lo avrebbe salvato, dicendo che lasciassero al Dio che egli aveva offeso la cura di prenderne vendetta; e da ciò sarebbe originato l'altro nome di Ghid'on, *Jerubba'al,* forma compendiata delle parole *Jareb bo habba'al,* che significano *contenda contro di lui Ba'al* (VI, 25-32). Ma questa spiegazione del nome di Jerubba'al non è troppo accettabile; perchè sarebbe un modo di formazione troppo diverso da tutte quelle composizioni che troviamo di simil genere nei nomi semitici. Il nome di un Dio ne era, come è noto, spessissimo uno dei componenti. Ora, *Ba'al* e *Adon* nomi generici del Dio adorato dai Semiti, significano *Padrone* o *Signore;* e anche presso gli Ebrei il vocabolo *Ba'al,* prima che fosse specialmente ristretto a indicare gli Dei di altri popoli, significava Dio come sinonimo di *Adon* o di *El,* quindi anche il vocabolo *Ba'al* entrava come componente

---

dono che in origine fosse rappresentata da un semplice palo. (MERX, *Asherà*, *Bibel-Lexikon* dello SCHENKEL; BAUDISSIN, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte*, II, pag. 218 seg.).

in alcuni nomi. Uno dei figliuoli di Shaul si chiamava *Eshba'al, uomo di Ba'al* (1° *Cron.*, VIII, 33; IX, 39); ma quando poi questo nome suonò male agli orecchi dei devoti, perchè di un Dio straniero, al componente *Ba'al* si sostituì *Bosheth,* che significa *vergogna, infamia;* quasi si volesse fare intendere che un Dio straniero non poteva essere altra cosa. Del pari troviamo in un luogo della Scrittura lo stesso Ghid'on detto *Jerubbeshet* invece che Jerubba'al. (2° *Sam.*, XI, 21). Il qual nome significherebbe piuttosto *Ba'al contende,* oppure *colui che contende per Ba'al,* nome che bene sarebbe convenuto a Ghid'on, che combattè per la causa di Dio e del suo popolo, o meglio, secondo la congettura del Wellhausen, leggendo *Jeruba'al,* potrebbe significare *Ba'al, Dio, è stabilito,* o *fondamento di Ba'al.*[1]

Questa interpolazione adunque è stata fatta con due intendimenti; il primo di rappresentarci Ghid'on come zelante di un puro culto di Jahveh separato da quello di qualunque immagine, e il secondo di dare una spiegazione del nome di Jerubba'al. Questa abbiamo testè detto come poco sia accettabile; ma molto meno è storicamente vero che Ghid'on avversasse le forme idolatriche del culto; anzi il contratrio ci viene narrato nel libro stesso dei *Giudici,* e ora lo vedremo.

Vinti i nemici, Ghid'on fu dagl'Israeliti accla-

[1] KUENEN, *The Religion of Israel,* I, pag. 304 e seg.; BLEEK, *Einleitung,* 4ª, pag. 192; BAUDISSIN, op. cit., I, pag. 108; STADE, *Geschichte des Volkes Israel,* pag. 181.

mato come lor capo, per quanto ei non volesse accettare; ma alle loro insistenze, chiese che per ricompensa di ciò che aveva in comun pro operato gli dessero i cerchielli d'oro di cui secondo un costume ishmaelita si adornavano. Di quest'oro unito con quello che aveva predato ai nemici fece un'immagine detta *Efod*,[1] che drizzò in 'Ofrà, e che gl'Israeliti adorarono.

Come si concilierebbe questo fatto con la demolizione dell'altare di Ba'al, e l'atterramento dell'Asherà? Ghid'on era come gli altri Israeliti del suo tempo sempre legato nelle pastoie di una religione, che non poteva liberarsi dal culto delle immagini, e l'averlo voluto dipingere sotto altro aspetto, non ostante quello che a chiari termini ne dice la storia, è dovuto a pie interpolazioni di più recenti scrittori.

Secondo poi la cronologia del nostro libro, dopo

---

[1] Per quanto alcuni interpetri vogliano intendere anche qui la parola *Efod* come la veste sacerdotale così detta, di cui sopra parlammo (pag. 200), è chiaro che le frasi stesse del testo che seguono immediatamente, « tutto Israele fornicò dietro a quello, » non sopportano questa spiegazione. Si sa che la parola *fornicare* significa metaforicamente nella Scrittura adorare altri Dei che non siano Jahveh. Ora di ciò non avrebbe potuto essere cagione una semplice veste. Oltrechè la frase proprio testuale *drizzò* non si può applicare a un abito, ma bene conviene ad una immagine. Per cui bisogna intendere qui la parola *Efod* come un idolo non diverso da quello che si fece l'Efraimita Michà (XVII, 5), di cui a suo luogo parleremo.

queste guerre combattute contro i Midianiti sarebbe succeduta una quiete di quarant'anni, durante la quale Jerubba'al avrebbe vissuto presso la sua tribù. Da molte mogli avrebbe avuto il bel numero di settanta figli, e da una concubina della città di Shechem un altro figlio chiamato Abimelech. Morto finalmente in estrema e felice vecchiezza avrebbe avuto sepoltura presso i suoi padri nella sua stessa nativa 'Ofrà (VIII, 22-32).

Dopo la morte di Ghid'on gl'Israeliti furono agitati da torbidi intestini cagionati principalmente dalla crudeltà e dall'ambizione del suo figlio illegittimo Abimelech.

È probabile che Ghid'on tenesse la supremazia non solo sulla tribù di Menasshè, ma anche sulle altre che lo coadiuvarono alla sconfitta dei Midianiti. Fra queste era la tribù di Efraim cui apparteneva la città di Shechem, anzi ne era la principale, prima che fosse fondata Samaria (cf. 1° *Re,* XII, 1). Però ai tempi, che ora ci occupano, sembra che in Shechem, o almeno nella sua cittadella, rimanesse buona parte degli antichi abitatori Chena'anei; ed è difficile giudicare se la concubina di Ghid'on, madre di Abimelech, appartenesse a queste genti, o alle israelite. Fatto sta che Abimelech procurò di guadagnarsi il favore dei maggiorenti di Shechem, mostrando loro come fosse meglio avere un solo signore, che non settanta, quanti erano i legittimi figli di Ghid'on; tanto più che egli per lato di madre era del loro sangue, mentre quelli apparte-

nevano ad altra tribù. Per mezzo di lusinghe ne ottenne settanta sicli d'argento tolti al tempio del Dio chena'aneo *Ba'al Berith* (*Dio del Patto*). Con questo denaro egli assoldò un certo numero di malviventi, alla testa dei quali assalì all'improvviso i suoi settanta fratelli in 'Ofrà, e gli uccise, eccetto il minore per nome Jotam, che riuscì a mettersi in salvo. Ma Abimelech fu riconosciuto come re dagli abitanti di Shechem e della sua cittadella, che lo consacrarono come tale presso una quercia che sorgeva in Shechem; la quale circostanza prova una volta di più, come presso gl'Israeliti vigesse il culto degli alberi, se non come Dei essi stessi, almeno come segno e appartenenza della Divinità.[1] Qui riportasi nel testo una parabola detta da Jotam contro i Shechemiti, nella quale si rappresentano gli alberi in cerca di un re, e rifiutato il regno dall'olivo, dal fico e dalla vite, è accettato dal pruno, che però dice agli alberi: « Se mi eleggete re con retta intenzione, venite pure a ripararvi alla mia ombra; ma altrimenti, esca fuoco da me e vi arda tutti. » S'intende facilmente che il pruno simboleggia Abimelech; e siccome gli abitanti di Shechem avevano tradito la famiglia di Ghid'on, l'imprecazione parabolicamente diretta contro gli alberi, è lanciata contro di loro. Probabilmente questa parabola è una finzione poetica per trarre dal fatto di Abimelech un morale insegnamento. Ma letterariamente considerata è uno

---

[1] BAUDISSIN, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte*, II, pag. 223.

dei più vaghi passi dei libri storici del Vecchio Testamento.

La signoria di Abimelech sarebbe durata tre anni; ma finalmente alcuni dissapori sarebbero nati fra esso e i Shechemiti, attribuiti dallo scrittore biblico all'opera della Provvidenza, che voleva l'uno e gli altri puniti dei loro malvagi portamenti.

I Shechemiti cominciarono a insorgere contro Abimelech, che pare non soggiornasse in Shechem, ma vi tenesse un suo governatore chiamato Zebul. Incominciarono a fare delle ruberie a danno di Abimelech; e poi in una festa della vendemmia la rivolta scoppiò per opera principalmente di un certo Gha'al figlio di 'Ebed, che proferì contro Abimelech e il suo governatore audaci parole, affidando il popolo che se fosse posto a capo di un certo numero di gente con facilità lo avrebbe liberato dall'odiato Signore. Zebul fece sapere tutto ad Abimelech, che mosse contro i ribelli, e ne ebbe facile vittoria; della quale usò crudelmente, facendo strage degli abitanti, e distruggendo la città. Continuò poi a combattere contro gli abitanti della cittadella, che fecero testa nel tempio; ma Abimelech lo incendiò, e vi fece morire circa mille persone. Passò poi contro un'altra terra detta Tebez, i cui abitanti pare che avessero preso parte alla ribellione, e anche di questa ebbe facile vittoria. Ma volendo poi espugnare anche la torre di quella città, vi trovò la morte; perchè una donna dalla cima gli gettò sul capo una ruota di carro, che lo uccise (IX).

Questo fatto di Abimelech, che erroneamente in

un passo di questo stesso capitolo ci sarebbe rappresentato come rettore di tutti gl'Israeliti (22), mentre da tutto il contesto chiaro apparisce come la sua signoria si restringesse al solo circondario di Shechem, o tutt'al più alla tribù di Efraim, è di massima importanza per farci conoscere quali fossero le vere condizioni del popolo d'Israele. Non solo si capisce che non era costituito a vera unità nazionale, e che non eravi alcun reggimento regolare e legale; ma si vede quanta e quale ne dovesse essere l'anarchia. I Shechemiti operano per proprio conto e si danno per capo un bandito quale era Abimelech, senza che intervenga nessuna superiore autorità ad impedirlo; perchè infatti questa autorità non esisteva. Stanchi poi della tirannide di questo capo, da sè stessi si ribellano; ma non pensano a chiamare in loro aiuto gli altri Israeliti, che non si muovono nè alla distruzione di una importante città, nè alla strage di tante persone. Questo dal lato civile e politico.

Da quello religioso poi è da notarsi, oltre la quercia di sopra accennata, l'esistenza di un tempio nella cittadella di Shechem, che in un luogo è detto di Ba'al Berith (4) e in altro di El Berith (47). La differenza dei nomi poco rileva, perchè abbiamo già detto che *El* e *Ba'al* furono sino a un certo tempo sinonimi. Ma è certo che con l'aggiunto *Berith* (*patto*) si forma il nome di una Deità dei popoli Chena'anei. E se si vuol dire che questi rimanevano ancora, come abbiamo accennato, in Shechem, o nella sua cittadella, allora in questo caso si proverebbe sempre più come la conquista della Palestina fosse tuttora

molto lungi dall'essere compiuta, e come gli antichi abitanti ora si sottomettessero, e ora tentassero di scuotere il giogo e tornare a una piena indipendenza.

Dopo la morte di Abimelech vengono nominati altri due capi popolo. Un Tola' figlio di Puà della tribù d'Issachar, del quale non si sa altro che il nome; ma pare che anch'egli estendesse la sua signoria sopra gli Efraimiti, e si vuole che governasse per ventitrè anni (X, 1, 2).

Quindi si fa menzione di Jair Ghil'adita, il quale coadiuvato da trenta figliuoli avrebbe conquistato trenta castelli nella regione alla sinistra del Giordano. Ed è da tenersi che questo sia davvero il tempo nel quale avvenne tale conquista; non come narra una erronea tradizione fino dai tempi di Moshè (v. sopra, pag. 261 e seg.). Jair avrebbe retto il popolo per ventidue anni (X, 3-5). Ma tanto di lui quanto di Tola' non abbiamo nella storia, se non questi fugacissimi cenni.

Questo estendersi di alcune genti israelite di là dal Giordano nella Ghil'adite doveva recare molestia e danno agli altri popoli già stanziati in quella regione, e più che ad altri agli Ammoniti, perchè erano i più vicini, ed anche forse, perchè vedevano da altri occuparsi una parte del loro territorio. Quindi sorse una guerra fra il popolo di 'Ammon e gl'Israeliti di Ghil'ad. Ma a questi accampati in Mizpà per resistere ai loro nemici mancava un valente condottiere (X, 17-18). Allora i maggiorenti Ghil'aditi si rammentarono di aver cacciato di mezzo a loro un

valoroso uomo detto Iftaḥ (Jefte), perchè, nato da unione illegittima con donna di mal affare, i suoi fratelli di padre non avevano voluto dargli parte nella loro eredità. Questo diseredato adunque, raccolti alcuni vagabondi, si era dato, non potendo far meglio, alla vita dell'avventuriere (XI, 1-6). Quando poi i Ghil'aditi lo ricercarono per porlo a capo delle loro genti, egli non potè fare a meno di rinfacciar loro il modo con cui l'avevano trattato. Ma alla offertagli condizione che sarebbe stato il loro principe, se gli avesse condotti a combattere contro gli 'Ammoniti, egli cedè, dopo avere solennemente ratificato il patto alla presenza di Jahveh in Mizpà (7-11). Dal che chiaro apparisce che era qui un luogo consacrato al culto, chè altrimenti non avrebbe potuto dirsi *alla presenza di Jahveh*.

Iftaḥ si muove adunque contro gli 'Ammoniti; ma prima di venire a battaglia fa voto a Jahveh che, se avesse riportato vittoria sui nemici, gli avrebbe sacrificato in olocausto chi nel suo ritorno gli fosse prima escito incontro dalla sua casa a festeggiarlo. L'esito della guerra fu favorevole ai Ghil'aditi, non solo vinsero il popolo di 'Ammon, ma ne disertarono venti borgate, in modo che gli Ammoniti non poterono per qualche tempo riaversi (29-34).

Ma la vittoria al povero Iftaḥ non fu lieta, il suo voto gli recò grave dolore; perchè la prima ad escirgli incontro fu l' unica sua figlia, al vedere la quale non potè tenersi dal prorompere in esclamazioni di disperato dolore, e dal farle conoscere a quale crudel sorte lo stesso suo amore figliale la consacrava. E la

forte e magnanima donzella non si lamentò col padre, non lo rimproverò dell' imprudente voto; ma lieta di vederlo tornare vincitore e forse animata anche da fanatico entusiasmo, gli dette coraggio anzi a mantenere ciò che aveva promesso a Jahveh; solo chiese due mesi di tempo per piangere con le sue amiche l'immaturo troncarsi della sua gioventù. Scorso questo breve tempo, il sacrifizio fu compiuto, e rimase, non si sa fino a quando, il pio e commovente costume che le giovani ogni anno per quattro giorni facessero lutto in memoria della deplorevole fine di così infelice donzella.

Dal quale fatto raccontato nel libro dei *Giudici*, senza neppure una parola di disapprovazione, non può fare a meno ognuno di desumere che fino a quel tempo i sacrificii umani tuttora usavansi anche presso gl'Israeliti, come presso gli altri popoli semiti; e che Jahveh in certe occasioni adoravasi in modo non diverso da Moloch, il cui crudele e sanguinoso culto fu proibito dalla legge religiosa degl' Israeliti soltanto in età più recente. Perchè, se fosse esistita una legge che avesse proibito i sacrifizii umani, il voto d' Iftah, come contrario ad essa, sarebbe stato per sè stesso nullo, e la pubblica opinione, e l' autorità religiosa ne avrebbero impedito l'esecuzione. Ma la pubblica opinione non poteva far nulla quando la legge non esisteva; anzi l'opinione pubblica stessa teneva che i sacrifizi umani fossero buona cosa per placare la divinità, e l'autorità religiosa scambio di disapprovarli li consentiva. Sappiamo i tentativi di alcuni interpetri per dare

alle parole del testo altra spiegazione, quasi volessero dire che la figlia di Iftaḣ non fu uccisa in sacrifizio, ma fece voto soltanto della sua virginità. Le parole del testo sono tanto chiare da dover escludere del tutto siffatta interpretazione. Iftaḣ promette di offrire in olocausto il primo che gli uscisse incontro (31); e poi si dice che eseguì sopra sua figlia il voto che aveva fatto (39), dunque la sacrificò come olocausto.[1] Nessun cavillo qui è possibile. Riconosciamo invece che sacrifizii umani praticavansi allora dagl'Israeliti, e che non poteva quindi esistere una legge che gli proibisse. Sotto altra forma li vedremo pur troppo praticati anche in posteriore età.

Nè fu solo questa grave sciagura domestica che turbò a Iftaḣ la vittoria. Gli Efraimiti, che già abbiamo veduto tentare di sollevarsi contro Ghid'on, ma da lui facilmente placati, si lamentano anche contro Iftaḣ di non essere stati chiamati alla guerra. Sembra però che esso gli avesse richiesti di aiuto, e che, non ottenutolo, si fosse mosso a combattere alla testa dei soli suoi Ghil'aditi. Comunque la cosa stesse, gli Efraimiti, sentendosi la gente più forte d'Israel, erano malcontenti di aver perduto così bella occasione di arricchirsi di preda, e anche probabilmente di qualche parte di territorio di là dal Giordano, come vedevano essere stato conquistato dai Ghil'aditi, e vennero con questi alle mani. Ma

---

[1] Anche i Talmudisti riconobbero questa verità, quantunque dicessero poi che Iftaḣ fece cosa non dalla legge consentita (*Ta'anith* 4ª, *Bereshith Rabbà*, § 60).

combattuti dal forte Iftaḣ ne ebbero la peggio, e dovettero fuggire nel loro paese di quà dal Giordano. Dove Iftaḣ, poste le sue genti ai guadi, fece strage dei fuggitivi, che dice la leggenda erano facilmente riconosciuti, non potendo essi nel loro dialetto pronunziare *Shibboleth* (*riviera*), ma dicendo invece *Sibboleth*. Leggenda che fa troppo facilmente ripensare all'altra che si narra dei Francesi in Sicilia, riconosciuti e uccisi, quando non potevano pronunziare la parola *ceci*. Ma si giudichi ciò che si vuole di questa circostanza più in sè stessa curiosa che importante, resterà sempre enormemente esagerato il numero di 42,000 Efraimiti che si vogliono uccisi in questa interna guerricciuola. La signoria d'Iftaḣ sarebbe del resto durata sei anni (XII, 1-7).

Abbiamo raccontato questa guerra fra Ghila'ad e Ammon, secondo pare più probabile che sia storicamente avvenuta, cioè cagionata principalmente dalla conquista delle borgate di Jair.

Ma nella presente compilazione del libro dei *Giudici* trovasi una interpolazione (XI, 12-28), la quale vorrebbe far credere che gli Ammoniti movessero guerra per rivendicare le terre che sarebbero state conquistate secondo il narratore profetico fino dai tempi di Moshè. Abbiamo già detto che cosa deve pensarsi di questa pretesa conquista, e come tutto dimostri essere avvenuta molto più tardi. Dimodochè l'accennato passo è da tenersi aggiunto, se non dall'ultimo compilatore del Libro dei *Giudici*, certo in alcuna delle compilazioni a traverso le quali esso

è passato,[1] quando si volle ridurlo per quanto si poteva, in armonia con la storia dei tempi più antichi narrata ormai in modo più leggendario, che vero. Ma fortunatamente non ostante queste modificazioni dei compilatori, è rimasto tanto nel libro dei *Giudici* da potere, se non per intiero ricostituire la storia del popolo d'Israele fino a quei tempi, almeno riconoscere e rigettare ciò che di leggendario e fantastico vi è stato frammisto.

Altri duci degl'Israeliti, dei quali si sa poco più che il nome, sono Ibzan di Bet Leḥem,[2] che avrebbe avuto trenta figli e trenta figlie e avrebbe governato per sette anni; Elon della tribù di Zebulun che avrebbe giudicato per dieci anni; e 'Abdon Pir'atonita della gente di Efraim giudice per otto anni, e lieto della bellissima prole di quaranta figli e trenta nipoti, dei quali per grandigia si dice che cavalcassero sopra settanta giumenti; giacchè questa non era per nulla dispregiata cavalcatura (XII, 8-15).

Negli ultimi tempi, nei quali durò presso gl'Israeliti questa condizione priva di un regolare governo e mancante di una vera costituzione a politica unità, la parte meridionale del loro paese fu sottoposta alla signoria dei Filistei, che si dice durasse quarant'anni

---

[1] BERTHEAU, *Buch der Richter und Ruth*, 2ª pag. 189; WELLHAUSEN nell' *Einleitung del* BLEEK, 4ª, pag. 195.

[2] Non è questa la famosa città nella Giudea, ma altra omonima più al settentrione nella tribù di Zebulun (cfr. *Jehoshua'*, XIX, 15).

(XIII, 1). Chi fossero i Filistei già sopra abbiamo accennato. Venuti dall'isola di Creta avevano occupato, prima che gl'Israeliti invadessero la terra di Chena'an, una striscia di paese lungo la riva del mare nella parte meridionale, e vi avevano fondato una Pentapoli; cioè Ashdod, 'Azza, 'Egron, Gath, e Ashqelon, che pare formassero uno Stato federativo sotto cinque principi (*Jehoshua'* XIII, 3). Non ostante l'angustia del suolo, per la loro più avanzata civiltà, e per l'attitudine bellicosa si rendettero temibili a tutti i loro vicini, cui, quando erano in pace, fabbricavano non meno le armi che gli arnesi rurali (1° *Sam.*, XIII, 19-21); e anche per questo lato facilmente ponevano in condizione inferiore gl'Israeliti. Ai quali riescirono per lungo tempo molesti; tanto che appena sotto il regno di David furono vinti in modo da non doverne più concepire timore. Nel tempo, di cui ora trattiamo, le tribù, che, come ad essi più vicine più ne ebbero a soffrire furono quelle di Jehudà, di Dan e di Efraim.

Spiccano in questo stesso tempo sopra gli altri tre personaggi molto diversi per le loro qualità, e per il modo come esercitarono la loro supremazia: sono questi Shimshon (Sansone), 'Elì, e Shemuel. La vita del primo è raccontata nella Bibbia in modo molto differente da quella di tutti gli altri così detti Giudici; imperocchè mentre di questi si trattiene a far conoscere soltanto ciò che concerne le loro pubbliche gesta, di Shimshon si compiace scendere a molti aneddoti della vita privata, e ce lo rappresenta più che come un capitano e un salvatore della sua gente, da

un lato come un vero e proprio eroe da avventure e da romanzo, e dall'altro come un uomo d'ingegno arguto e umoristico.

Fino la sua nascita è accompagnata nella leggenda da circostanze meravigliose. Sua madre, moglie di un certo Manoaḣ della tribù di Dan, nella città di Zor'à, sarebbe stata per natura sterile; come da donne simili sono fatti nascere dalla tradizione ebraica molti di quegli uomini cui si attribuisce una missione provvidenziale.[1] Ma una apparizione divina le annunzia che presto sarebbe incinta di un figlio, il quale avrebbe dovuto essere come Nazireo sacro a Elohim,[2] cioè non avrebbe dovuto mai radersi, nè bere nulla d'innebriante; per lo che anch'essa durante la gestazione avrebbe dovuto astenersene, come anche da ogni cibo impuro. Quest'apparizione si ripetè al marito Manoaḣ, che l'aveva implorata per avere maggiore spiegazione sul modo da trattare il nascituro fanciullo; e per ringraziare Elohim del favore promesso gli offrirono un sacrifizio che videro prodigiosamente consumare dalla fiamma.

Dopo qualche tempo la donna mise alla luce un bambino, che fu chiamato Shimshon, e crebbe prosperamente benedetto da Jahveh, sicchè fu presto animato dal suo spirito (XIII).

La dura signoria dei Filistei non lo distolse, quando fu in età da ciò, d'invaghirsi di una giovane di quel popolo, che aveva incontrato nella

[1] STRAUSS, *Vie de Jésus*, traduite par LITTRÉ, § XVIII.
[2] Cfr. *Numeri*, VI.

città di Timnà, e, per quanto i genitori gli rappresentassero che avrebbe potuto meglio accasarsi con una donna del suo popolo, egli volle quella che più ai suoi occhi piaceva.

Forse i costumi del popolo israelita non erano ancora tali da rendere odiosa l'unione con una straniera; ma ad ogni modo qui era certo da evitarsi la parentela con la gente degli oppressori; dimodochè Shimshon già comincia ad apparirci più come uno di quegli eroi bizzarri, che vogliono fare ciò che loro talenta, anzichè come uno di quegli uomini davvero amanti della patria, che obbediscono prima di tutto alla voce del dovere. Lo scrittore di questa parte del libro dei *Giudici* cerca però di scusarlo, dicendo che da Jahveh stesso era ispirato a contenersi in tal modo per far nascere una occasione, onde attaccarla con i Filistei (XIV, 4).

Comunque siasi, i suoi genitori appagarono il suo desiderio, e andarono con lui in Timnà per trattare del matrimonio. In questo viaggio Shimshon avrebbe avuto occasione di mostrare per la prima volta la sua forza prodigiosa; perchè, avventatosi contro di lui un giovane leone, lo avrebbe preso e squartato, come si squarta un agnello. Della qual cosa però non avrebbe fatto motto ai suoi genitori, dai quali pare si fosse momentaneamente allontanato.

Gli sponsali furono conclusi; e quando poi Shimshon tornava in Timnà per fare le nozze, avrebbe trovato nel corpo di quello stesso leone ivi abbandonato uno sciame di api, e molto miele, che prese e portò ai suoi genitori.

Celebrando poi le nozze con feste e banchetti durante sette giorni, secondo il costume della gente e del tempo, propose a trenta convitati amici della famiglia della sposa, d'indovinare un enigma, in premio del quale avrebbe loro dato una sotto veste di lino e una muta d'abiti per ciascuno; mentre del pari ciascuno di essi avrebbe dato a lui altrettanto, se dopo sette giorni non l'avessero indovinato. L'enigma era il seguente: « Dal divoratore venne fuori il cibo, e dal forte venne fuori il dolce. » Dopo averci studiato per tre giorni, i convitati, non volendo perdere la scommessa, minacciano la moglie di Shimshon che, se non avesse trovato mezzo di saperne con lusinghe la spiegazione dell'enigma, e non l'avesse loro palesata, le avrebbero incendiata la casa. La donna ottiene con facilità dallo sposo la desiderata spiegazione, che ripete ai convitati. I quali nel settimo giorno dicono a Shimshon con tuono fra l'enigmatico e l'ironico: « Che cosa più dolce del mele? e che cosa più forte del leone? » Egli si accorge che la sposa lo aveva tradito, e risponde in egual tuono: « Se non aveste arato con la mia giovenca, non avreste indovinato il mio enigma. » Ma non vuole rimettere del suo per pagare la scommessa. Va in Ashqelon, uccide trenta Filistei, che spoglia dei loro abiti, e con questi soddisfa ai vincitori. Corrucciato per altro con la sposa, la lascia e torna nella casa paterna; dimodochè, ella passa ad altre nozze con un amico dello stesso Shimshon (XIV).

In questo che potremmo chiamare il primo periodo della vita del nostro eroe, troviamo così re-

gistrate due eroiche gesta, lo sbranamento del leone e l' uccisione di trenta Filistei.

Dopo qualche tempo però Shimshon sentì rinascere il desiderio della donna abbandonata, tornò a visitarla portandole in dono, come era costume pastorale, un agnello; e credeva di poter riprendere con lei relazioni matrimoniali. Ma il padre di lei glie lo impedì, facendogli conoscere che, credutala da lui abbandonata, l'aveva sposata con un altro; del che sdegnato Shimshon volle vendicarsi contro tutti i Filistei abitatori di quella contrada. Il mezzo da lui scelto ha del bizzarro e dell' umoristico, e sembra più una crudele burla da bello spirito, che una vendetta da uomo forte e valoroso. Si dice che prendesse trecento volpi, e legatele coda a coda vi ponesse fra mezzo tante torce accese, e in tal modo le mandasse nei campi dei Filistei, dove bruciarono il grano, le viti e gli olivi. Venuto ciò a cognizione dei Filistei, e non potendo vendicarsi con Shimshon condannarono al rogo la sua donna e il padre di lei; ma Shimshon prese su loro una seconda vendetta, uccidendone gran numero, dopo di che si ritirò nella rupe di 'Etam nel territorio della tribù di Jehudà (XV, 1-8). In questo secondo periodo della vita di Shimshon avremmo così altre due imprese.

Saputolo i Filistei nel paese di Jehudà, andarono armata mano per combattere i Jehuditi, i quali domandarono ragione di questo improvviso assalto; e quando conobbero che era per colpa di Shimshon, mossero contro di lui con tremila uomini, lamen-

tandosi che avesse eccitato lo sdegno dei Filistei, alla cui signoria sapeva pure che erano sottoposti. Ma egli rispose che si era a ragione vendicato delle patite ingiurie. La quale giustificazione non valendo presso i Jehuditi, che volevano consegnarlo in mano dei Filistei, ei si contentò che gli promettessero di non ucciderlo; ma soltanto di legarlo per darlo ai nemici, che avrebbe provveduto da sè a porsi in salvo. Difatti, sebbene legato dai Jehuditi con due funi nuove, quando giunse in Lehi dove erano i Filistei, che già mandavano grida di gioia sperando di averlo in loro potere, egli spezzò le funi e si mise in libertà: trovata poi una mascella di asino, con questa dette addosso ai nemici, e ne uccise un migliaio. Dopo il quale prodigioso fatto si dette a cantare: « Con una mascella di somaro una soma due some,[1] con una mascella d'asino ho ucciso mille uomini. » Si vuole quindi che da questo fatto il luogo prendesse il nome di *Ramath-Lehi, Poggio della Mascella.* Ma il nostro eroe, dopo avere scampato la vita dai nemici, si trovava oppresso dalla sete, e credeva di morirne; quando prodigiosamente un macigno si aprì, e ne sgorgò abbondante acqua, con la quale potè dissetarsi (XV, 9-19).

---

[1] In ebraico si fa un giuoco di parole col nome *hamor*, che significa tanto il *somaro*, quanto la *soma*, intendendo per questa una quantità di uomini. Abbiamo tentato di rendere il bisticcio anche nella traduzione, sebbene in italiano la parola *soma* si applichi con proprietà a grande quantità di cose, ma non a quantità di persone.

Anche in questo terzo periodo della vita di Shimshon troviamo altre due imprese. E pare che la vittoria riportata sui nemici gli acquistasse allora tanto credito presso i suoi da farlo riconoscere loro capo; perchè a questo punto lo scrittore biblico registra che Shimshon giudicò Israel per venti anni (20). Sappiamo ormai che sotto il nome d'Israel fa d'uopo intendere spesso nel libro dei *Giudici* solo una parte di esso, e probabilmente in questo caso i soli Daniti; perchè già abbiamo veduto che i Jehuditi non gli erano troppo favorevoli. Di più si nota nel testo biblico che ciò avvenne nel tempo dei Filistei; lo che fa intendere che Shimshon non potè far sì che le sue genti se ne liberassero veramente; ma solo che di tratto in tratto, ne prendessero qualche vendetta. Difatti non vediamo mai questo eroe come gli altri alla testa di una forza armata combattere il nemico, ma solo come un avventuriere recargli ora questa ora quella molestia.

E nemmeno il grado di supremazia che aveva acquistato lo distolse dal gettarsi sconsigliatamente in braccio ad avventure da un lato molto pericolose, e dall'altro molto poco confacenti a chi avesse voluto serbare la propria dignità; perchè lo vediamo tornare in relazione con donne di mal affare, fino a che una di queste lo condusse all'estrema rovina.

Con la sua solita audacia Shimshon si sarebbe recato in 'Azza, una delle principali città dei Filistei, e trovatavi una donna di mali costumi, sarebbe andato a visitarla. Saputo dagli abitanti che il loro nemico si trovava nella loro città, avrebbero

posto durante la notte le guardie alle porte, per coglierlo all'improvviso nel mattino ed ucciderlo. Ma egli sorto alla mezzanotte avrebbe levato dal loro luogo le porte della città insieme con gli stipiti e la sbarra, e postesele sulle spalle le avrebbe portate sino sulla cima del monte, che guarda la città di Ḣebron, e in cotal modo si sarebbe salvato dal tesogli agguato. Questo sarebbe il settimo eroico fatto di Shimshon (XVI, 1-3).

Stretta poi da lui relazione con altra donna chiamata Delila, nella valle del Soreq, questa sarebbe stata comprata con larghi doni dai principi dei Filistei per indurla a tradire il suo amante, giungendo a conoscere il segreto della sua prodigiosa forza. Per tre volte Shimshon, anzichè lasciarsi adescare dalle lusinghe della scellerata donna, la inganna, dicendole per la prima volta che se fosse legato con sette ritorte fresche non ancora seccate, non avrebbe potuto sciogliersi. Ma fatta la prova, egli le spezza. La seconda volta le fa credere che legato con sette funi nuove sarebbe stato pari ad ogni altro, e anche da questi legami ei facilmente si scioglie. La terza volta le dice che, tessuti i suoi capelli in sette treccie, e conficcato l'ordito nel muro con un cavicchio[1] sarebbe facilmente preso; ma anche questa volta porta via l'ordito col cavicchio, e si libera. Questi tre fatti uniti ai sette precedenti formerebbero fin ad ora il numero di dieci.

[1] Seguo la lezione dei LXX, perchè certo in questo punto il testo ebraico ci è pervenuto manchevole.

Delila si lamenta di essere stata così ripetutamente ingannata, chè certo questa non era prova dell'amore che diceva nutrire per lei; e finalmente per mezzò di continue lusinghe riesce a scoprire che la sua prodigiosa forza dipendeva dall'essere Nazireo, e rasi i capelli, l'avrebbe perduta. Si accorge allora l'iniqua donna di avere scoperta la verità, e avvertiti i principi dei Filistei, quando Shimshon è preso dal sonno gli rade i capelli. Destatolo quindi, dicendogli che aveva addosso i Filistei, egli crede di potersi liberare, ma la forza miracolosa lo aveva abbandonato, e preso dai nemici, è accecato, condotto in 'Azza, e come il più vile degli schiavi condannato a girare la ruota di un mulino.

Dopo qualche tempo, quando i capelli cominciavano di nuovo a crescergli, i Filistei celebravano una festa in onore di Dagon,[1] e lo inneggiavano rendendogli grazie di aver posto in loro mani il te-

---

[1] La principale Deità adorata dai Filistei; nel significato del cui nome si è disputato se derivi da *Dagan*, *frumento*, e rappresenterebbe quindi il Dio della fertilità; o da *Dagh*, *pesce*, e rappresenterebbe allora un Nume che avrebbe avuto il corpo inferiormente di pesce con petto, braccia, mani e volto d'uomo. (RIEHM, *Handvörterbuch*, art. *Dagon*). Altri vuole che sia lo stesso che *Dakan* deità degli Assiri; ma questa parola in assiro non potrebbe derivarsi da una radice che avesse nè l'uno nè l'altro dei sopraddetti significati, e sarebbe uno dei nomi sacri rimasti dal linguaggio accadico (SCHRADER, *Die Keilinschriften und d. a. T.*, pag. 181 e seg. DELITZSCH, *Wo lag das Paradies?* pag. 139). Ma osserva bene il Delitzsch (ivi, pag. 161) che il nome passato presso i Chena'anei potrebbe aver preso tutt'altro significato e aver quello di *Dio-pesce*.

muto nemico. Ma per farne maggior strazio lo portarono in mezzo a loro, e se ne prendevano beffe. Intanto Shimshon, sentendosi ritornata la sua forza, si fece dal fanciullo che gli serviva di guida avvicinare alle colonne che reggevano il soffitto del tempio, e scossele, lo crollò, sicchè lo fece rovinare, seppellendo sè stesso con buon numero di Filistei. Questo fu l'undecimo ed ultimo dei suoi eroici fatti. Il suo corpo si dice poi che fosse preso dalle persone di sua famiglia e seppellito fra Zor'a ed Eshtaol nel sepolcreto dei suoi padri (XVI, 4-31).

Tale è il racconto leggendario intorno alla vita di Shimshon, e leggendario certo molto più che alcun altro intorno agli eroi israeliti; ma non perciò da credersi del tutto un mito e che non abbia nessuna storica realtà. Di Shimshon si è voluto fare un Ercole ebraico, trovare analogia fra le imprese dell'uno e le dodici fatiche dell'altro,[1] e poi ridurlo addirittura a un mito solare.[2] Che il nome Shimshon possa derivare da *Shemesh,* sole, noi non vorremmo negare, ma non è però provato; mentre potrebbe dalla stessa radice *Shamash* significare *ministro, servo;* e quand'anche fosse provato che è un denominativo da *Shemesh,* ciò non porterebbe di necessaria conse-

---

[1] Cf. Roskoff, *Die Simsonssage nach ihren Enstehung, Form und Bedeutung, und der Heraclesmythus.*

[2] Steinthal, *Die Sage von Simson, Zeitschrift für Völkerpsychologie,* II, 1862, pag. 129-178; Seinecke, *Geschichte des Volkes Israel,* pag. 253-257; Schultze, *Handbuch der Ebräischen Mythologie,* 1876, pag. 38, 147, 187, 232.

guenza che si dovesse ridurre a un mito solare, ma solo si potrebbe concluderne che anche gli Ebrei usavano nomi derivati dagli astri.[1]

Conviene poi nello spiegare la storia di un popolo fare attenzione sopra tutto all'indole speciale delle idee che presso a quello hanno avuto proprio svolgimento, e a queste adattare la critica che voglia farsene. Ora, per quanto scrittori, certo di molto ingegno, abbiano tentato di trovare anche presso gl'Israeliti una formazione di miti, vi sono giunti soltanto, con una sforzata e cavillosa spiegazione dei racconti che troviamo nel Vecchio Testamento. Non si nega che gl'Israeliti abbiano avuto in origine una religione simile a quella di altri popoli semiti, e che abbiano adorato gli astri, e particolarmente il sole sotto il nome di *Baʿal*. Non si nega che anche dopo l'introduzione del monoteismo e del culto più puro di Jahveh ci siano stati frequenti ritorni a una religione che più colpiva i sensi, ed era meglio adatta alle rozze fantasie di gente incolta; ma lo svolgimento letterario, sì poetico che storico, si è fatto sempre presso gl'Israeliti in un senso monoteistico, che ha del tutto impedito la formazione di miti come presso altre nazioni, e specialmente presso gli Ariani.

---

[1] GIUSEPPE FLAVIO dà al nome *Shimshon* il significato di *forte* (*Antiq.*, V, 8) e così fra i moderni il KÖHLER (*Lehrbuch der biblischen Geschichte*, II, pag. 105), lo SCHENKEL (*Bibel Lexikon*, art. *Shimshon*) ed altri, derivandolo dalla radice *Shamam*, *desolare, distruggere*, e significherebbe quasi il *distruttore*. Il ROSKOFF (*Simsonssage*, pag. 35 e seg.) lo deriva invece da *Shamen*, *essere pingue*, e quindi anche *forte*.

Se pure fosse stata possibile la formazione di un mito solare anche presso gl'Israeliti, bisognerebbe cercarlo in que' primi cicli che comprendono la creazione, e le origini del genere umano, o tutt'al più i principii della nazione; ma non in quel ciclo di eroiche leggende che ci rappresentano la lotta contro popoli nemici per acquistare uno stato, e affermare la propria indipendenza. Qui siamo già sopra un terreno storico, i personaggi che vi figurano hanno una reale esistenza, per quanto la tradizione gli abbia circondati di un'aureola di meraviglioso, la quale ha accompagnato la verità con molte circostanze leggendarie. Queste, per ragioni che ora è difficile conoscere, si sono aggruppate in maggior numero, e in forma ancora assai speciale, intorno alla persona di Shimshon. Ma sotto alla leggenda resta pur sempre una realtà storica, e non può la critica di buon senso farla svaporare nell'idealità di un mito.

Sono fatti storici che nessuno oserebbe smentire le lunghe lotte fra i Filistei e gl'Israeliti, le guerre fra loro combattute e l'alterno avvicendarsi delle vittorie e delle sconfitte, fino a che il re David rese stabilmente superiore il suo popolo. Come è possibile che a questi fatti reali s'intrecciasse un mito solare? E su qual fondamento poggia pur sola l'ipotesi di questa fantastica spiegazione che si è voluta dare della storia di Shimshon? Forse sul significato del suo nome? Ma abbiamo veduto a che si riduca. Forse nel numero delle sue imprese che alcuni contano fino a dodici per trovare in questo numero un corrispondente ai segni dello zodiaco, come nelle

dodici fatiche di Ercole? Ma, contando senza preconcetto i fatti eroici di Shimshon, non se ne trovano più che undici, quali noi gli abbiamo enumerati; giacchè il miracoloso aprirsi del macigno, acciocchè ne sgorgasse l'acqua fu fatto da Elohim a prò di Shimshon, non dalla costui forza, e sarebbe un errore metterlo fra le sue imprese.[1]

Nè più si adatta al mito solare la spiegazione che vuol darsi della sua forza consistente nei capelli, quasi questi siano simboli dei raggi solari. Imperocchè si dimentica che il costume del Narizeato era antichissimo presso gli Israeliti; e il Narizeo, che in questo modo consacravasi a Jahveh col non radersi affatto, e con l' astenersi da bevande inebrianti, era tenuto santo, di molto superiore al comune degli uomini, e capace quindi di opere portentose. Finalmente fra tutte le imprese attribuite nella Bibbia a Shimshon la sola che potrebbe presentare qualche analogia con una circostanza di mito solare è quella del Leone, nel quale si è voluto trovare una rappresentanza del noto segno zodiacale. Ma si rifletta quanto è più ragionevole il supporre che nella formazione di una leggenda si sia attribuito a un eroe l'uccisione del più forte degli

---

[1] Lo SCHENKEL (*Bibel Lexikon* art. *Simson*) che non computa i quattro modi con cui l'eroe legato riuscì a liberarsi, riduce le sue imprese a sette. L'EWALD invece, che senza ragione suppone manchevole il testo dopo il v. 3 del cap. XVI, vuole trovare un altro eccidio dei Filistei, e così porta a tredici i fatti del nostro eroe, la cui vita del resto divide in cinque atti come quelli di un dramma. (*Geschichte d. V. I.*, II, pag. 570-575).

animali, oppure il credere ancora che un uomo di coraggio e di forza assalito da un leone lo abbia potuto uccidere, anzichè ricorrere a una lambiccata spiegazione mitica, quando tutto il resto della storia di un popolo vi repugna. Meno sforzi d'ingegno, adunque, nell'uso della critica, meno amore di strane novità, e un pochino più di buon senso e di giudizio, e saremo nel vero.

Del resto questa spiegazione mitica della storia di Shimshon è oggi abbandonata anche dai più arditi fra i critici e gli storici.[1]

Non vogliamo perciò dire dall'altro lato che la narrazione biblica sia tutta da accettarsi come storica; abbiamo già detto, e lo ripetiamo, che è leggendaria. Ma dalla leggenda si può sempre ritenere come vero, rimanendo ai tratti più generali, che durante la signoria esercitata dai Filistei sulle tribù meridionali d'Israele, e più probabilmente nei primi tempi di essa, un forte uomo danita si espose più volte a serii pericoli per recar danno almeno agli odiati nemici, se non poteva, come avrebbe desiderato, scuoterne il giogo.

Nessuna difficoltà vi è a credere che fino dalla nascita fosse dai suoi genitori consacrato come Nazireo, e che come tale si conservasse tutta la sua vita. Le sue relazioni con le donne filistee possono essere realmente accadute, perchè sappiamo che una

---

[1] HITZIG, *Geschichte d. V. I.*, pag. 123; WELLHAUSEN, *Einleitung* del BLEEK, 4ª, pag. 196; REUSS, *Die Geschichte der heiligen Schriften d. a. T.*, § 106.

certa sfrenatezza nell'appagamento dei sensi e nella voluttà amorosa, può andare benissimo unita al valore personale, al coraggio, e anche a quell'eroismo che si sacrifica per la difesa di un nobile principio. Nè sarebbe stato Shimshon il solo eroe caduto vittima delle perfide lusinghe di una donna.

Sarebbe poi ozioso scendere ad esaminare ad una ad una le imprese che dalla leggenda biblica gli vengono attribuite, per giudicare poi quali, e in che misura, sono possibili ad accettarsi. Più volte Shimshon avrà dato prova della sua forza straordinaria, più volte avrà recato gravi danni ai nemici, fino a che per la sua troppa audacia, o per l'altrui perfidia sarà caduto in loro mani. Anche prigioniero avrà tentato vendicarsi, e se non nel preciso modo che lo racconta il Vecchio Testamento, si può credere sia riescito a dar la morte a sè stesso, trascinando nel medesimo fato molti dei nemici.

Per tal modo Shimshon, giust'appunto perchè non fu nè un legislatore, nè un profeta, nè un vero rettore del popolo, e nemmeno propriamente un militare capitano; ma invece un eroe che tentava alla spicciolata e di proprio moto rischiose avventure, è il tipo più popolare fra tutti i personaggi dell'Antico Testamento. E se il nazionale genio letterario degli Israeliti fosse stato capace di formare un poema epico, nella leggenda di Shimshon avrebbe trovato il più conveniente tipo di un eroe popolare, nel quale avrebbero potuto fondersi con bella armonia i due lati dell'eroico e del comico.

È forse da collocarsi nei tempi stessi di Shimshon, o in quelli che subito lo seguirono, un fatto che concerne principalmente la tribù di Dan e un certo Micha del monte di Efraim. Questo fatto meglio dimostra quale fosse lo stato anárchico del popolo israelita, come fosse lontano dall'aver tutto trovato stabili e quiete sedi nella terra di Chena'an, e quanto lungi ancora dal professare come religione il puro monoteismo jahvistico.

La tribù di Dan adunque cercava ancora terre e città dove potersi stabilire; perchè pare che quelle toccatele, non le bastassero, e mandò da Zor'a ed Eshtaol cinque uomini ad esplorare i paesi che più fossero adatti ad operarvi una conquista (XVIII, 12).

Costoro si fermarono nei monti di Efraim nella casa di un certo Micha; che aveva creduto d'impiegar bene una somma di denaro appartenente a sua madre col farne degli idoli, riporli come in un tempietto nella sua stessa casa, e consacrare ad essi un culto, del quale aveva costituito prima sacerdote un suo figlio, e poi un Levita di Beth-Leḥem (XVII).[1] Pare che agli esploratori daniti non fosse ignoto questo giovane levita che riconobbero alla

[1] Quasi a scusare questo culto idolatrico, uno dei compilatori del libro dei *Giudici*, nota che in quei tempi non vi era re in Israel, e ciascuno faceva ciò che più gli talentava (XVII, 6). Come se mancanza di re volesse dire mancanza di governo e di legge, e come se anche sotto il governo dei re non fossero continuate molte pratiche di religione idolatrica non solo, ma politeistica. Questa osservazione del resto è ripetuta altre volte (XVIII, 1; XIX, 1; XXI, 25).

voce; e tanto prevalevano allora comunemente le superstizioni idolatriche nella gente israelitica, che lo pregarono di consultare i suoi Dei come un oracolo, per conoscere se la loro impresa avrebbe avuto lieto fine; e il responso fu favorevole.

Questi esploratori si spinsero fino a Laish nel settentrione della Palestina; dove credettero trovare luogo facile ad esser vinto e conquistato: nè s'ingannarono. Tornati presso i loro, gl'incoraggiarono all'impresa, e 600 Daniti si partirono in buon arnese di guerra. Si accamparono prima nel territorio di Jehudà in *Qirjath Je'arim*, e poi passarono sul monte Efraim presso la casa di Micha, che nel primo loro viaggio aveva ospitati gli esploratori. Non contenti questi di far sapere ai seicento contribuli che in quella casa vi erano immagini di Dio e un culto costituito con un sacerdote, li consigliarono a rapirli. Essi stessi mossero i primi a commettere il ladrocinio, e alle rimostranze del giovane levita, risposero che era meglio per lui tacere e seguirli; giacchè gli sarebbe più convenuto avere l'officio di sacerdote presso un'intiera tribù, che non presso una singola casa. Il Levita ne fu contento, e tradì anch'esso chi lo aveva accolto e beneficato.

Così i 600 Daniti se ne partirono, portando con loro gli Dei e il sacerdote che credevano non piccolo aiuto alla loro impresa e alla loro futura felicità. Il povero Micha, accortosi troppo tardi del rapimento degli oggetti a lui più cari, inseguì i Daniti; ma fattogli da questi conoscere quanto di lui fossero più forti, capì che il minor male era quello di tollerare

la patita ingiuria per non esporsi anche alla totale ruina.

I Daniti poi piombati all'improvviso nella città di Laish, ne uccisero gli abitanti, e la incendiarono. La riedificarono quindi e la chiamarono Dan, consacrandovi un culto alle immagini che avevano rapito a Micha, e ponendovi a sacerdote il giovine levita (XVIII, 3-29). Ma qui il racconto finisce con due notizie, che non pienamente fra loro concordano; imperochè l'una dice che questa famiglia di Leviti avrebbe avuto l'officio sacerdotale presso la tribù di Dan fino alla emigrazione degli Israeliti, lo che vorrebbe dire fino alla conquista assira; e l'altra farebbe durare il culto di queste immagini soltanto per quel tempo che esistè il santuario di Shilò, e questo pare fosse distrutto nell'età di Shemuel (vv. 30-31). Ma è da tenersi che il verso 30 sia interpolazione del compilatore, e ad ogni modo di mano più recente che l'autore di tutto il resto della narrazione.[1]

Un altro fatto raccontato nei tre ultimi capitoli del libro dei *Giudici*, se fosse da accettarsi come vero, sa-

[1] ROSENMÜLLER, *Scholia*, pag. 379; SCHRADER, *Einleitung* del DE WETTE, § 209; e WELLHAUSEN, *Einleitung* del BLEEK, § 97; EWALD, *Geschichte*, II, pag. 492. Alcuni di questi stessi critici però opinano che fra i due versi non vi sia alcuna contraddizione, parlando l'uno della durata dell'officio sacerdotale, e l'altro di quella del culto idolatrico. Non era però una cosa connessa con l'altra? E se il culto idolatrico fosse cessato, quale ufficio speciale i Leviti avrebbero potuto conservare presso la tribù di Dan?

rebbe in piena contraddizione con tutto il resto di questo stesso libro. Imperocchè, mentre abbiamo visto per una sequela di fatti quale fosse lo stato degl'Israeliti, ora ci si dipinge tutt'a un tratto molto diverso. Nè si può credere che fosse repentinamente cangiato, non solo per la generale ragione che siffatti repentini cangiamenti sono in un popolo impossibili ad accadere; ma anche per l'altra più valevole, che la storia successiva degli Israeliti è in armonia col rimanente del libro dei *Giudici* e non con questa narrazione. Ci si mostrano infatti gli avvenimenti in quella narrati, come il naturale svolgimento di quelli che nel detto libro precedono; mentre non possono in niun modo accordarsi con questa narrazione, di cui è prezzo dell'opera vedere i particolari, per meglio persuadersi che non può contenere fatti realmente accaduti.

Dopo aver premesso che in quel tempo si viveva in Israel senza re, lo scrittore di questa parte del nostro libro narra che un Levita abitante alle falde del monte di Efraim aveva una concubina presa da Beth-Lehem di Jehudà. Questa donna, non avendo avuto con lui buona condotta, se ne era ritornata nella casa paterna, dove si era trattenuta quattro mesi.[1] Scorso il qual tempo fu ricercata dal Levita che andò a riprenderla, e fu molto bene ricevuto dal padre della sua donna, anzi festeggiato e ban-

[1] Altri intendono un anno e quattro mesi, e le parole del testo sono suscettive anche di questa spiegazione. Noi seguiamo i LXX, la Vulgata, la parafrasi caldaica, e molti dei moderni.

chettato per alcuni giorni. Partissi nel quinto giorno con la donna e con un garzone.

Arrivato verso sera presso Jebus, allora posseduta dagli Emorei, non volle pernottare in città straniera, e si affrettò ad arrivare innanzi che annottasse a Ghib'a dei Binjaminiti.

Fermatosi quivi nella piazza, niuno da prima gli offriva alloggio, fino a che un vecchio, non del luogo, ma suo conterraneo del monte di Efraim, lo accolse in sua casa. Si erano appena ristorati e riposati, che i malvagi abitanti della città con procedimento degno della gente di Sedom accerchiarono la casa, e con violenza chiedevano al vecchio Efraimita di consegnar loro il suo ospite per fargli brutto oltraggio. Il povero vecchio si studiava di calmarli, offrendo anche di mettere a loro disposizione, perchè saziassero le viziose voglie, una sua giovane figlia, e la concubina dell'ospite; ma nulla potè ottenere, finchè lo stesso Levita non mise fuori della casa la sua concubina, che fu così in balìa di quelli piuttosto bruti che uomini. Per lo strazio patito la povera donna fu trovata morta la mattina con le mani sulla soglia dell'uscio, e il Levita tornato alla sua città fece del corpo di quella poveretta dodici parti, che mandò ad ognuna delle dodici tribù d'Israele (XIX). Le quali si sarebbero unite in numero di 400,000 persone in Mizpà dinanzi a Jahveh; lo che fa capire che ivi fosse un Santuario.

Domandato al Levita ragguaglio del fatto e saputolo, avrebbero giurato di non partirsi l'uno dall'altro, fino a che giustizia non fosse fatta. Si sa-

rebbe intanto mandato il decimo degli uomini ivi raccolti per fare le provvisioni, e si sarebbe intimato ai Binjaminiti di consegnare i malfattori, acciocchè fossero puniti. Ma in conseguenza del loro diniego fu dichiarata la guerra, nella quale si trovarono 400,000 uomini delle altre tribù contro 21,700 Binjaminiti, dei quali si nota che 700 erano mancini.[1]

Non ostante la grandissima superiorità del numero, nei primi scontri i Binjaminiti sarebbero stati vincitori, uccidendo nel primo 22,000 nemici, e nel secondo 18,000. È poi circostanza notevolissima che prima di ambedue le battaglie si dice fosse consultato Jahveh sul da farsi, e il responso sarebbe stato favorevole tanto per imprendere quanto per continuare la guerra. L'oracolo poi non sarebbe stato consultato in Mizpà, ma in Beth-El, dove è forza supporre un altro Santuario; e quivi gl'Israeliti sarebbero andati a pregare Jahveh, a digiunare e a offrire sacrifizi per placarlo, giacchè gli aveva esposti a due gravi sconfitte.

Si dice che allora in Beth-El fosse l'Arca del Patto, e officiasse come sacerdote Pineḥas nipote di Aharon. Il responso di Jahveh avrebbe assicurato che il giorno seguente avrebbero sconfitti i Binjaminiti; e difatti dopo una penosa battaglia ne avrebbero uccisi venticinquemila e cento, e avrebbero incendiato la città di Ghib'a dove era stato commesso il delitto, e soli 600 uomini sarebbero scampati, che per quattro mesi avrebbero vissuto sopra le rupi di Rimmon. Tutto

---

[1] Vedi sopra pag. 328.

il territorio della tribù di Binjamin sarebbe stato messo a ferro e a fuoco (XX). Inoltre acciocchè l'annientamento dei Binjamiti fosse compiuto, gl'Israeliti avrebbero tutti giurato in Mizpà di non dare mai le loro figliuole in moglie ai superstiti di quella tribù, affinchè il nome non ne potesse risorgere.

Ma pentitisi poi di aver in questo modo fatto sì che il popolo d'Israele mancasse di una delle sue tribù, si studiarono di trovar mezzo di ripararvi. Ricercarono però se qualcheduna delle genti israelite non avesse preso parte al giuramento, prima del quale avevano comminato la pena di morte a chi avesse mancato. E trovato che gli abitanti di Jabesh nella Ghil'adite se ne erano astenuti, mandarono contro di essi dodicimila uomini per ucciderli tutti, eccetto le vergini, che si trovavano in numero di 400. Queste dettero in ispose ad altrettanti Binjaminiti, ma faceva d'uopo provvedere agli altri duecento. Ai quali consigliarono di porsi in agguato, mentre fra breve si sarebbe celebrata in Shilò una festa religiosa e campestre, e di rapire per forza le donzelle, i cui padri poi avrebbero persuaso ad accettare un fatto compiuto. Così avrebbero mantenuto nella lettera, se non nello spirito, il giuramento; perchè non avrebbero dato loro le giovani in mogli, ma tollerato che se le prendessero. I giovani binjaminiti avrebbero seguito il consiglio, e trovata tutti una donna, avrebbero fatto ritorno alle loro terre, e restaurate le deserte città (XXI).

Intorno a questo racconto sono da farsi più osservazioni. In prima lo stato anarchico, accennato per

ben due volte al principio e alla fine della stessa biblica narrazione (XIX, 1; XXI, 25), con le già citate parole: « in quei tempi non era re in Israel, ognuno faceva ciò che gli talentava, » non potrebbe accordarsi con l'azione comune di tutto il popolo diretta a punire un grave delitto, come quello commesso da alcuni Binjaminiti. I delitti sempre si sono commessi, e sempre probabilmente pur troppo si commetteranno in qualunque società, per quanto più perfettamente possibile vogliasi supporre che sia costituita. Non è adunque il delitto che può provare lo stato anarchico; ma la mancanza di una sanzione e di una autorità che lo punisca.

Ora nella narrazione che abbiamo esposta il Levita così orribilmente offeso dagli abitanti di Ghib'a avrebbe saputo a quale autorità dirigersi per ottenere riparo della ingiuria fattagli; giacchè avrebbe mandato le membra della morta concubina alle dodici tribù d'Israel. Se queste fossero convenute tutte in un luogo, e in un luogo sacro per prendere cognizione del fatto, e quindi intimare ai Binjaminiti la consegna dei colpevoli, ciò significherebbe che sarebbe esistita non solo autorità politica, ma anche una costituzione civile, in forza della quale reclamavasi la punizione di un delitto comune, che in sostanza non oltrepassava i confini del diritto privato. E se volessimo dall' altro lato tenere il delitto come tale da cadere sotto l'azione pubblica, come una offesa alla pubblica moralità, sempre più sarebbe d'uopo concludere l'esistenza di una autorità comune che governasse, almeno per certi affari, tutte le tribù d'Israel.

A ciò si potrebbe da alcuno rispondere che lo stato anarchico è sempre in ogni modo provato dal diniego opposto dai Binjaminiti alla richiesta consegna dei colpevoli, e dalla guerra che quindi ne nacque. Non si riflette però che la resistenza all'autorità e i tentativi per sottrarsi alla pena, fatta o dai colpevoli stessi, o anche dai loro consorti e congiunti, può avvenire, e avviene pur troppo in qualunque società. La guerra sacra della Grecia non prova in nessun modo che essa si trovasse in uno stato anarchico e che non esistesse l'assemblea degli Anfizioni, ma soltanto che in quelle date circostanze fu necessaria la forza per punire i Focesi del commesso sacrilegio. Così presso gl'Israeliti, quando pure fosse esistita l'autorità regia, la cui mancanza si adduce come cagione dei disordini avvenuti, che cosa ella avrebbe potuto fare? Impedire forse che il delitto avvenisse? Non è ciò neppure pensabile. Resta solo adunque che potesse provvedere alla punizione dei colpevoli. Ma questo lo avrebbero fatto egualmente le tribù d'Israel insieme convenute, saremmo quasi per dire, come corte suprema di giustizia.

E notisi che secondo il testo non si sarebbero contentati d'invitare i Binjaminiti ad eseguire la dovuta giustizia; ma avrebbero chiesto la consegna dei colpevoli: « Dateci gli uomini scellerati che sono in Ghib'a, acciocchè li facciamo morire, e togliamo il male da Israel » (XX, 13).

Parole che non sarebbero spiegabili se non con una legge che avesse stabilito per certi delitti la

pena di morte, e con una autorità centrale istituita per eseguirla.

Ora ciò non si concorda in alcun modo con lo stato di divisione che chiaro risulta da ciò che si narra nel libro dei *Giudici*, e molto meno con lo stato anarchico che ripetutamente si vuole asseverare nella narrazione stessa della quale ora ci occupiamo. Non vi è dubbio da quale delle due parti sia la verità: lo stato di divisione, e di mancanza, in quei tempi, d'una generale autorità governativa è provato da tutta la storia biblica; la comune azione che qui si attribuisce alle tribù d'Israel deve tenersi come prodotto di una leggenda.

Ma vi è di più: oltre questa contraddizione, che investe, per così dire, la totalità del racconto, appariscono ancora certe contraddizioni in alcuni particolari, per cui è forza dire che anche qui abbiamo un racconto compilato da più fonti originali. Nella esposizione che ne abbiamo fatta, abbiamo cercato di dare al racconto quella maggiore coesione che si poteva, senza fermarci ad alcune minute divergenze; ma ora è d'uopo notarle.

Si vorrebbe in prima che i Binjaminiti fossero tutti insieme 26,700 uomini atti alle armi (XX, 15-16). Si dice poi che ne sarebbero stati uccisi 25,100, o soli 25,000 (35, 46); dimodochè i superstiti avrebbero dovuto essere o 1600 o 1700, ma ne appariscono soltanto 600 (XX, 47). Concediamo che la differenza di un migliaio di uomini non sia gran cosa in una guerra dove sarebbe avvenuta tanta strage; ma

quando lo scrittore pretende di rendere conto del quasi annichilamento di una tribù, e del come da 600 superstiti sia poi risorta, 1000 uomini non sarebbe stata una quantità trascurabile per potere scusare un errore di calcolo, o una svista nello scrivere.

Altra contraddizione, è che da un luogo apparirebbe che, secondo il responso di Jahveh, la tribù di Jehudà avrebbe dovuto per la prima venire a zuffa con i Binjaminiti (XX, 18), e nel seguito del racconto, quando si narra l'esito del primo scontro, si parla sempre della totalità degl'Israeliti, come se tutti vi avessero preso parte.

Le inverosomiglianze poi di parecchie circostanze del racconto non possono fare a meno di colpire qualunque attento lettore.

In prima l'esagerazione del numero degli armati: 400,000 uomini atti a portare le armi, raccoltisi per punire un delitto, e per far guerra a una tribù di 26,700. Ma se tanti fossero stati gl'Israeliti e capaci di adunarsi e far testa tutt'insieme, nè Moabiti, nè Midjaniti, nè Ammoniti, nè Filistei, non avrebbero mai potuto riescir loro così terribili come la storia spesso ce li mostra.

In secondo luogo non pare possibile che il decimo di sì gran numero, ciocchè significa 40,000 uomini, fosse andato a provvedere le vettovaglie, nè che 360,000 fossero rimasti accampati nel piccolo luogo detto Mizpà ad aspettare la decisione dei Binjaminiti.

In terzo luogo difficilmente si spiega come una

tribù relativamente tanto inferiore di numero avrebbe per ben due volte vinto forze di tanto superiori, e in modo da ucciderne 40,000 uomini. È vero che la storia è piena di fatti nei quali un piccolo numero di combattenti valorosi ed agguerriti ha vinto eserciti molto superiori di numero. Ma tanto grande differenza di valore e di attitudine guerresca non poteva passare fra l'una e le altre tribù d'Israel; tanto più quando vediamo nel libro stesso dei *Giudici* le eroiche gesta della gente di Zebulun, di Naftalì, di Menasshè, di Efraim, per tacere anche di altre.

Per ultimo si trova nominato come sacerdote Pineḣas nipote di Aharon, a cui bisognerebbe attribuire una longevità superiore ad ogni possibile confine. E, passando ad una riflessione di altro genere resterebbe pur sempre oscurissimo, per qual ragione secondo l'ordine provvidenziale, che forma sempre come il presupposto delle narrazioni bibliche, sarebbe avvenuta per due volte la sconfitta degli altri Israeliti prima di poter aver ragione di chi voleva lasciare impunito un orribile delitto. I fatti, se veri, sarebbero avvenuti da principio in modo troppo contrarii alla giustizia, che le narrazioni bibliche presuppongono di una divina provvidenza.

Un popolo sorge tutto unito per punire gli scellerati autori di un enorme delitto, domanda prima che sia fatta giustizia con i mezzi legali del diritto, e costretto ad usare la forza consulta anche la volontà divina per sapere se si deve venire a guerra. La risposta per due volte avrebbe dato il consenso, e la conseguenza ne è la disfatta, e la morte di

40,000 uomini. Ma è inconcepibile che la provvidenza divina si fosse così dilettata di questo crudelissimo inganno. Quelli che vogliono ad ogni costo trovare nella Bibbia tutto bello e buono e morale, in ispecie posta a confronto del paganesimo, ci dicano un poco se Jahveh qui, mandando a morte con due responsi delusorii ben 40,000 uomini, ci apparisce qualche cosa di meglio del Nume che da Delfo si sarebbe compiaciuto di dare oracoli incerti ed equivoci. Ma la verità è che il bello ed il buono trovansi da per tutto nella storia dell' uman genere a lato al turpe e al cattivo; che tutti i popoli e tutte le razze hanno errori da farsi perdonare, come bei fatti, di cui poter menar vanto; e che è d'uopo abbandonare per sempre quelle false borie, nazionali da un lato, religiose dall'altro, per le quali si mantengono vivi odii e nimicizie contrarie alla vera civiltà. Ed è pur vero che di superstizioni, e di sciocche e orribili superstizioni furono e sono guaste tutte, senza escluderne nessuna, le religioni positive che pretendono l'uomo possa comunicare con Dio, e lo rendono perciò superbo, fanatico e crudele. Solo la luce della scienza potrà liberare gli uomini da quelle tenebre, se pure questo avvenire non è tanto remotamente lontano, da dover temere che per la necessaria vicenda di cosmici eventi il genere umano non abbia prima finito di esistere.

Troppo lungi però da questo ideale di scienza erano certo gl' Israeliti, quando narravano leggende della sorte di quella che ora ci occupa, la quale, per le esposte osservazioni è da tenersi che nei suoi

particolari non contenga nulla di vero. La sola obbiezione a prima vista alquanto seria che potrebbe farsi contro a questa conclusione, è l'allusione che si fa per due volte dal profeta Hoshea' di qualche cosa di turpe avvenuto in Ghib'a (IX, 9; X, 9); lo che farebbe supporre che un fondamento di vero vi fosse nella narrazione del libro dei *Giudici*. Ma appunto le parole di Hoshea' meglio osservate fanno persuasi che non possono alludere allo stesso fatto. Nel primo dei passi citati si dice soltanto che gl'Israeliti erano profondamente corrotti come ai tempi di Ghib'a; frase così generale, che nulla di certo se ne può trarre. Nel secondo luogo poi si rimprovera tutto Israel di aver peccato fino dal tempo di Ghib'a, nel qual luogo si dice che erano stati, perchè la guerra non gli sopraggiungesse per gente iniqua.

E ciò sarebbe proprio il contrario di quanto si narra nel libro dei *Giudici*. Come mai il profeta avrebbe potuto rimproverare tutti gl'Israeliti di un peccato commesso solo da una parte della tribù di Binjamin? Come mai avrebbe potuto dire che erano stati colà, perchè la guerra non gli sopraggiungesse per i colpevoli, quando anzi avrebbero fatto guerra e terribile guerra per punirli? Che Hoshea' si dirigesse soltanto ai Binjaminiti, chiamandoli col nome generale d'Israel, non è supponibile, tanto più quando sappiamo che egli esercitava il suo ufficio profetico nel regno di Samaria, e Binjamin formava parte di quello di Jehudà. Dunque, se vogliamo giudicare imparzialmente, diciamo che quel profeta allude a un

fatto accaduto in Ghib'a, ma certo differente da quello raccontato nel libro dei *Giudici*.[1]

Nel quale non può vedersi se non una leggenda formata da elementi diversi combinati insieme, e non si potrebbe dire con precisione nè da chi nè quando, ma probabilmente nelle scuole sacerdotali. Perchè sono proprio della tendenza di queste alcune circostanze, come il supporre fino da antichi tempi la costituzione quasi in repubblica teocratica ('*Edà*) delle tribù israelitiche, il numero così esagerato degli uomini atti alle armi, la preminenza attribuita alla tribù di Jehudà, e l'officio sacerdotale fatto rimontare fino ad Aharon e ai suoi immediati discendenti. Ma dall'altro lato altre circostanze della leggenda ci appaiono di origine popolare, e tali sarebbero i santuarii di Jahveh in Mizpà e in Beth-El, e le feste annuali celebrate in Shilò dalle giovani con le danze a traverso le vigne. Il racconto poi del viaggio del Levita, il suo pernottare in Ghib'a, e l'attentato degli abitanti, è una imitazione del racconto dello scrittore profetico nel *Genesi* (XIX) intorno agli angeli ospitati da Lot in Sedom.

La combinazione di questi diversi elementi disegnata e colorita con immagini e tinte sacerdotali può avere avuto per iscopo di gettare un biasimo contro la gente binjaminita, da cui era sorto

---

[1] VELLHAUSEN, *Einleitung* del BLEEK, 4ª, pag. 298. Questo stesso critico suppone che la leggenda del libro dei *Giudici* abbia avuto per punto di partenza le parole di Hoshea', dalle quali si sarebbe preso occasione di foggiare un siffatto racconto.

il primo re, per sempre più sollevare la dinastia davidica appartenente alla tribù di Jehudà, dinastia nella quale sacerdoti e profeti riponevano le speranze di un possibile risorgimento israelitico. E può essere ancora che un'antica gara, e una guerra fra i Binjaminiti e altre tribù israelite sia il solo fondamento di storica realtà che rimanga di questa leggenda. Ma anche in questo punto che non si potrebbe proporre, se non nei termini più generali, non è lecito oltrepassare la più conghietturale ipotesi; perchè troppo è avviluppato il racconto da circostanze impossibili ad ammettersi come realmente avvenute.

Riprendendo ora il filo della storia, dove la lasciammo alla morte di Shimshon, abbiamo veduto che le costui imprese non avevano operato nulla di efficace per liberare gl'Israeliti dalla signoria dei Filistei. Ma in questo stesso tempo troviamo, secondo quanto ci si narra nei primi capitoli del 1° libro di Shemuel (I-IV), primeggiare come sacerdote 'Elì nel tempio di Shilò, cui si attribuisce anche l'officio di Giudice, e si dice che lo avesse tenuto per 40 anni (IV, 18).[1] Egli è il primo che ci apparisca aver riunito i due officii; ed è da credere, come per gli altri così detti *Giudici*, che non estendesse la sua autorità su tutto Israel, ma soltanto sopra alcune tribù, e specialmente su quella di Efraim, nel cui territorio la città di Shilò era compresa.

---

[1] Soli 20 anni secondo i LXX.

Insieme con lui avrebbero officiato i suoi figli Ḣofnì e Pineḧas; ai quali nella sua tarda età pare che il sacerdote avesse lasciato gran parte dei suoi officii, e che essi non gli adempissero in modo conveniente. Ci vengono anzi dipinti come avidi di prendere le migliori parti dei sacrificii e delle offerte prima che fossero poste sull' altare, e viziosi anche in peggior modo, abusando delle donne che servivano alla porta del tempio (II, 12-25). I rimproveri del padre non avrebbero valso a nulla per correggerli dal mal costume; ed egli non poteva o non voleva avere energia per costringerli con la forza. In guisa che da un anonimo profeta sarebbe stato rimproverato a nome di Jahveh, e gli sarebbe stato rivelato il crudele annunzio che la dignità sacerdotale sarebbe stata tolta dalla sua famiglia, i suoi discendenti sarebbero tutti morti prima di giungere alla vecchiezza, e i suoi due figli sarebbero ambedue periti nello stesso giorno. Di più un' altra famiglia sacerdotale sarebbe stata prescelta da Jahveh, alla quale i discendenti di 'Elì, ridotti alla povertà, avrebbbero chiesto per favore qualche officio nel culto, per potersi procurare un meschino campamento (II, 27-36).

Nel medesimo tempo che la famiglia di 'Elì sarebbe moralmente così decaduta, sarebbe venuto crescendo nello stesso Santuario un giovanetto, che proprio avrebbe potuto dirsi un *vaso d' elezione*. Questi era Shemuel, nato da Ḣanna moglie dell' efraimita Elqanà, che sterile per natura, e disprezzata per ciò dall' altra fertile moglie del bigamo marito, ottenne con le preghiere di avere un figlio, che fece voto di

consacrare a Jahveh per tutta la vita come Nazireo.

Inoltre fino dalla sua più tenera età sarebbe stato allevato presso il sacerdote 'Elì nel Santuario di Shilò, e sarebbe stato come un apprendista del sacerdozio (I). A lato dei corrotti figli di 'Elì egli avrebbe fatto tutt' altra figura; e si vuole che a lui stesso, poco più che fanciullo, Jahveh si rivelasse per fargli conoscere qual destino aspettasse 'Elì e i suoi discendenti.

In questo modo avrebbe cominciato l' officio profetico di Shemuel, che presto avrebbe acquistato gran credito in tutto Israel, tanto che la sua parola sarebbe stata generalmente ascoltata (III).

In questo mentre i Filistei tornarono ad assalire gl' Israeliti, che si erano accampati in Eben-Ha'ezer, e in una prima battaglia gli vinsero, uccidendone 4,000 uomini. Credettero gl' Israeliti di poter riparare a questa prima sconfitta, portando nell' accampamento militare l' Arca di Jahveh che era in Shilò. E si dice che da prima i Filistei ne fossero spaventati. Ma fattisi cuore, e venuti di nuovo a combattimento, riportarono una vittoria molto più splendida, nella quale si vuole che restassero uccisi 30,000 uomini, e inoltre perirono i due figli di 'Elì, e l' Arca di Jahveh fu presa dai nemici.

Portato il tristo annunzio a 'Elì, che vecchissimo nell' età di 98 anni, ansioso di sapere qualche notizia della guerra aspettava seduto a un capo strada, vi morì improvvisamente; e la sua nuora, moglie del figliuol suo Pinehas, che era incinta, fu per la commozione colta dal parto e ne morì, dando alla luce

un figlio cui fu posto nome *J-Chabod* (*Disonore*), perchè era stata presa dai nemici la gloria d'Israel (IV).

I Filistei impadronitisi dell'Arca di Jahveh l'avrebbero collocata nel tempio stesso del loro Dio Dagon nella città di Ashdod. La biblica leggenda vuole che l'immagine di Dagon fosse trovata nel mattino caduta innanzi l'Arca col capo e le mani recise, e inoltre tutti gli abitanti fossero colpiti da infermità emorroidale, e le terre devastate da una invasione di sorci.[1] Per deliberazione dei cinque principi dei Filistei l'Arca di Jahveh sarebbe stata trasferita a Gath, ma colpita anche questa città dagli stessi flagelli, l'avrebbero trasportata in ʻEgron dove accadde egual cosa (V).

Sarebbe stato deciso allora di rimandare l'Arca agl'Israeliti, ponendola sopra un carro nuovo portato da due giovenche non mai prima aggiogate, accompagnandola con cinque immagini d'oro, quante erano le principali città della Filiste, che rappresentassero il morbo di cui erano stati colpiti, e i sorci devastatori della terra. Le giovenche in modo portentoso da sè stesse avrebbero preso la via verso *Beth-Shemesh* (Casa del sole), che era sul territorio israelitico, e sarebbero colà giunte, mentre gli abitanti mietevano il grano. Lieti questi del ritorno dell'Arca l'avrebbero ricevuta con gran festa, e avrebbero celebrato subito dei sacrifizii, le prime

---

[1] Quest'ultima circostanza che manca nel testo ebraico e trovasi nei LXX, è presupposta da ciò che poi si legge nel cap. VI, 5.

vittime per i quali sarebbero state le due giovenche portatrici del carro.

Ma era un sacrilegio che uomini profani avessero guardato l'Arca di Jahveh, e però in punizione di questo peccato sarebbero stati colpiti di morte 50,070 uomini,[1] cosa che avrebbe empito il popolo di lutto e spavento. Per il che non volendo più tener presso di loro l'Arca, la fecero trasportare in Qirjat Je'arim nella casa di Abinadab, il cui figlio El'azar fu specialmente consacrato ad averne la debita cura (VI, 1-VII, 1).

---

[1] Secondo altre lezioni, i morti sarebbero stati 5,070 e secondo altri soli 70. I commentatori si antichi che moderni hanno dato su questi numeri spiegazioni così strane che non è pregio dell'opera nemmeno riportarle. Ad ogni modo quale terribile Dio sarebbe stato quello che avrebbe colpito di morte chi aveva errato quasi per inavvertenza, ed aveva dimostrato sentimento religioso e pio! I LXX tolgono questa difficoltà, narrando con lezione diversa dal testo ebraico, che i colpiti di morte fossero certi figli di Jechoma, che non avevano gioito per il ritorno dell'Arca. Ma è facile vedere che questa lezione non sia retta nè in armonia col rimanente del racconto; perchè questi figli di Jechoma non avrebbero potuto essere loro soli 50,070, numero già esageratissimo applicato anche a tutta la gente di Beth Shemesh; e la morte di costoro non sarebbe stata ragione per mandare l'Arca in altro luogo, ma anzi di tenerla presso di loro con maggior cura ed onore. Del resto è da credersi che questo passo ci sia giunto guasto tanto nel testo ebraico, quanto nelle antiche versioni. Il GESENIUS, adduce la corruzione di questo passo e di altri nei quali si tratta di numeri, come prova che gl'Israeliti anche in antichi tempi usassero cifre numeriche più facili a trascriversi erroneamente. (*Geschichte d. hebräischen Sprache und Schrift*, pag. 174).

Gl'Israeliti si sarebbero allora condotti più religiosamente verso Jahveh, e per esortazione di Shemuel, avrebbero abbandonato il culto di altri Dei, e specialmente della Dea Astarte.

Elevato quindi lo stesso Shemuel a rettore del popolo, lo avrebbe convocato in Mizpà, per fare un digiuno di penitenza. I Filistei, saputo ciò, si sarebbero raccolti per combatterlo, del che gl'Israeliti sarebbero stati spaventati. Ma rincorati da Shemuel dopo la celebrazione di un sacrifizio sarebbero venuti alle mani con i nemici, e ne avrebbero riportato tale vittoria da renderli quindi sicuri dalle loro invasioni per tutto il tempo di Shemuel, e da ricuperare le città che loro erano state tolte.

In memoria di questo fatto Shemuel avrebbe posto una pietra fra Mizpà e Shen, e l'avrebbe detta *Eben Ha'ezer* (*pietra dell'aiuto*), monumento dell'aiuto concesso da Jahveh agli Israeliti.

Questa vittoria avrebbe sempre più raffermato l'autorità di Shemuel riconosciuto ormai come rettore del popolo. Ma è curioso come si descrive l'esercizio del suo officio, narrando che egli si recava in Beth-El, in Ghilgal e in Mizpà per tornare poi in Rama dove aveva la sua casa (VII, 2-17).

Quanto tempo durasse la giudicatura di Shemuel non è detto nella narrazione del V. T. Il vedere poi in che modo avesse fine, si riconnette colle origini della istituzione della monarchia, e l'esporremo, quando ne faremo la storia.

Ora è d'uopo esaminare che cosa di realmente

storico si contenga nella narrazione biblica intorno a 'Elì e a Shemuel. La quale, come altre del V. T. ci è pervenuta molto manchevole, perchè espone alcuni importanti particolari in modo tale, come se si presupponesse che chi legge avesse già cognizione dell'argomento di cui si tratta.

Un centro di culto ci appare tutt'a un tratto in Shilò, mentre nelle ultime narrazioni del libro dei *Giudici* si dice, come abbiamo veduto, che l'Arca del patto di Elohim (XX, 27) era in Beth-El. È vero che nel libro di *Jehoshua'* si parla del tabernacolo in Shilò; ma già abbiamo dimostrato come questa notizia non abbia alcuna verità storica, e sia uno di quegli adattamenti che al suo preconcetto ha fatto lo scrittore sacerdotale. E quando pure si potesse anche accettare ciò che nel libro di *Jehoshua'* ci viene narrato, resterebbe sempre a spiegarsi, come e perchè il centro del culto sarebbe stato trasportato prima da Shilò a Beth-El, e poi di qua nuovamente colà riportato. Sarebbe questo ad ogni modo non piccolo vuoto che avrebbe lasciato la storia. Nè toglie la difficoltà il fugacissimo cenno che si fa alla fine del libro dei *Giudici* (XXI, 19) di feste annuali solite a celebrarsi annualmente in Shilò in onore di Jahveh; perchè queste potevano farsi colà come in un secondario luogo di culto, rimanendo sempre l'Arca in Beth-El.

Ma la verità è che centri di culto ve ne erano più d'uno, e fra questi anche Shilò, che pare da alcuni indizii avesse per un certo tempo acquistato sugli altri una certa maggiore importanza. Un

ricordo preziosissimo sebbene ristretto a un breve cenno ne abbiamo nel profeta Jeremia (VII, 12-14), laddove rammenta la distruzione del tempio di Shilò, e minaccia egual sorte a Gerusalemme. E giust' appunto l' importanza ivi data a quell' antico Santuario, ed il metterlo a paro di quello di Gerusalemme mostra che fosse non uno dei tanti altari che erano sparsi qua e là su tutta la Palestina, ma un luogo di culto officialmente riconosciuto. Inoltre il nome ebraico di *Hechal* dato nel libro stesso di Shemuel (I, 9; II, 3) al Santuario di Shilò non conviene se non ad un edifizio di qualche sontuosità; e sebbene potrebbe per traslato applicarsi anche al tabernacolo di tavole e cortine, di cui parla la narrazione sacerdotale, pure altre circostanze già sopra accennate (pag. 249 e seg.) male si adatterebbero a un edificio che non fosse murale.

Comunque siasi, di questo centro di culto non sappiamo la vera origine storica, come anche nella presente compilazione dei libri di Shemuel non abbiamo più la narrazione del modo con cui fu distrutto. Imperocchè distrutto fu certo. Nè abbiamo in prima la deposizione diretta, e certissima di Jeremia. Ma quand' anche questa mancasse, le prove indirette sarebbero sufficentissime. E queste sono il non riportarsi più l'Arca di Jahveh in Shilò, quando fu restituita dai Filistei, e il trovare sotto il regno di Shaul la città di Nob come centro di culto e sede principale dei sacerdoti (XXI, XXII). Due fatti che sarebbero inesplicabili, se il Santuario di Shilò fosse stato tutt' ora in piedi. Dunque è da credersi che fu

distrutto nella stessa guerra in cui i Filistei riportarono piena vittoria,[1] sebbene di quest'ultima conseguenza della guerra non ci sia rimasta esplicita memoria.[2]

Altro punto oscuro è l'origine del sacerdozio di 'Elì e dei suoi figli, che la presente narrazione bi-

---

[1] Il passo di Shemuel XIV, 3 « *Aḥijjà figlio di Aḥitub fratello di J-Chabod figlio di Pinḥas figlio di 'Eli sacerdote di Jahveh in Shilò portava l'Efod,* » non provano che Aḥijjà risiedesse in Shilò, perchè le parole « sacerdote di Jahveh in Shilò » sono apposizione a 'Elì. Così intendono la *Vulgata,* il GHERSONIDE, il KIMCHÌ, l'ABRABANEL, il DE WETTE, l'EWALD, il THENIUS, il BUNSEN.

[2] Non arrischieremmo però di asserire, come fa il WELLHAUSEN, che nella originale composizione del libro di Shemuel si trovasse questo racconto nel luogo ove oggi trovasi invece il cap. VII, che, a sua opinione, è finzione più recente. (*Einleitung* del BLEEK, 4ª, pag. 210). Il MAYBAUM (*Die Entwickelung d. I. Prophetenthums*, pag. 51-56) invece non crede che il tempio di Shilò sia stato distrutto in questa guerra, ma soltanto sotto il regno di Jerob'am I. Le ragioni che egli adduce però non persuadono punto, e resta sempre in contrario il fatto importantissimo che del tempio di Shilò dopo la morte di 'Elì non si fa più menzione. È del tutto arbitrario poi, e quasi impossibile ad ammettersi, che nelle guerre di Reḥab'am e del suo figlio Abijam contro l'usurpatore Jerob'am quelli del regno di Jehudà abbiano avuto su quelli del regno settentrionale una vittoria, nella quale avrebbero distrutto il tempio di Shilò. E se pure potesse tenersi vera la vittoria narrata nelle Cronache (2°, XIII), il non farsi ivi menzione di Shilò proverebbe che la conseguenza non sarebbe stata la distruzione di quel tempio, e che ogni probabile ragione vuole che sia avvenuta nel tempo in cui la pongono la maggior parte degli storici e degli interpetri.

blica dà come un fatto già conosciuto. In un luogo che parrebbe però di posteriore interpolazione, si dice che 'Elì apparteneva a una famiglia da Jahveh consacrata al suo culto fino dal soggiorno in Egitto, e ciò farebbe pensare agli Aharonidi, conforme ce li rappresenta la narrazione sacerdotale. Ma dall' altro lato in nessuna delle genealogie degli Aharonidi esposte nel V. T. si fa menzione di 'Elì nè della sua famiglia, ed anzi nella linea di El'azar, che si vuole fosse stato sacerdote dopo Aharon, figurano tutt' altre persone. Di più se dopo El'azar fosse stato sacerdote suo figlio Pinehas, come abbiamo veduto che si vuol far credere nel libro dei *Giudici* (XX, 2-8), e se nella sua famiglia si fosse dovuto mantenere perpetuo il sacerdozio (*Num.*, XXV, 13) non si capisce come questo sarebbe passato per qualche tempo in 'Elì, e nei suoi discendenti, che, seppure per nascita sacerdoti, appartenevano ad altra linea. Ed infatti è ciò che, seguendo l'autorità di Giuseppe Flavio,[1] hanno ripetuto molti interpreti antichi e moderni, che 'Elì appartenesse alla linea di Itamar minor figliuolo di Aharon. Ma quand' anche potesse in questo punto credersi a Giuseppe, la difficoltà non sarebbe tolta nè spiegata. Perchè mai il principale officio del sacerdozio sarebbe passato da una all' altra famiglia? Intorno dunque a questi due punti abbiamo nella storia un vuoto, che però non è difficile a spiegare come sia avvenuto.

---

[1] *Archaeolog.*, V, 11, 5; SELDENUS, *De Successione in Pontificatu Ebraeorum*, lib. I, cap. 2°.

La religione popolare degl' Israeliti, prima che fosse regolata da una legislazione, si celebrava in più luoghi sparsi su tutto il paese che a mano a mano si conquistava; o perchè quei luoghi erano sacri per antiche leggende; o perchè ancora vi si trovavano Santuari dei popoli che prima abitavano la Palestina. Ma questo fatto di cui tante vestigia sono rimaste anche nella presente compilazione dei libri storici nel V. T. era contrario alla legislazione deuteronomica; nella quale, per ciò che concerne la religione, primeggia il concetto che il luogo consacrato al culto doveva essere uno solo.

La storia ebraica fu compilata in gran parte, è vero, sopra antiche tradizioni che narravano ingenuamente il vero; ma subirono un adattamento prima ai concetti delle più antiche leggi profetiche, poi di quelle deuteronomiche; e finalmente di quelle sacerdotali. Fortunatamente tutto non fu soppresso, e anche in mezzo ai vuoti, agli adattamenti, alle aggiunte e alle interpolazioni resta sempre tanto da ricostituire in gran parte il vero.

Così per quanto concerne questo tempio di Shilò lo scrittore sacerdotale ha tentato di ridurlo al preteso tabernacolo mosaico che Jehoshua‘ e gl' Israeliti avrebbe ivi eretto. Una interpolazione anche nel nostro libro di Shemuel (II, 22)[1] dovuta, se non al primo scrittore sacerdotale, certo a uno di quella

[1] I LXX non hanno l' ultima parte di questo verso, e la loro lezione è in questo punto da preferirsi al testo ebraico. Cf. WELLHAUSEN, *Der Text der Bücher Samuelis*, pag. 46.

scuola, ha voluto far credere la stessa cosa, chiamando quel tempio Tenda della Congrega (*Ohel mo'ed*), come sono chiamati nel V. T. ora il tabernacolo, e ora la tenda di assai più semplice costruzione che ricopriva l'Arca. Ma è rimasto, come sopra abbiamo notato, il nome di *Hechal*, che indica invece un edifizio murale; si racconta che 'Elì e Shemuel dormivano in questo tempio (III, 3, 5), cosa che non può conciliarsi colla descrizione che del tabernacolo abbiamo nell'*Esodo;* si dice che Shemuel apriva nella mattina le porte di questa casa di Jahveh (ivi, 15), e porte non vi sarebbero state nel Tabernacolo, ma soltanto delle cortine; e finalmente nel già citato luogo di Jeremia si paragona la distruzione del tempio di Gerusalemme a quella già fatta in Shilò, mentre che se si fosse trattato del Tabernacolo, questo non sarebbe stato distrutto, ma solo trasportato in altro luogo. Dimodochè, sebbene la storia biblica, per lo studio di adattare i fatti a preconcetti ora profetici ora sacerdotali, abbia o soppresso o taciuto gran parte di quanto concerneva questo luogo consacrato al culto in Shilò, possiamo dalle testimonianze, che nello stesso V. T. ce ne sono rimaste, concluderne che era un vero e proprio tempio, che aveva preceduto quello edificato da Salomone in Gerusalemme.[1]

La stesso è a dirsi intorno ad 'Elì e ai suoi figli rispetto al loro sacerdozio. Che la gente dei Leviti fosse particolarmente considerata degna di questo

---

[1] Cf. GRAF, *De templo Silonensi; Zeitschrift d. deutschen morgeländischen Gesellschaft*, 1864, pag. 314.

officio appare in molti luoghi del V. T. ma nel medesimo tempo non era ristretto fino dalla sua origine nella famiglia di Aharon. Quando poi per una finzione della casta sacerdotale si volle far risalire l'istituzione di questa fino ai tempi mosaici, si cercò di adattare la storia a tale preconcetto.

Ora noi troviamo 'Elì e i suoi figli sacerdoti in Shilò, senza che si sappia come erano pervenuti a tale dignità; perchè nella libertà che si lasciava allora a tutte le ceremonie del culto, sacerdote poteva essere ognuno.

Abbiamo veduto che Micha consacrò a tale officio un suo figlio, poi gli preferì un levita, e si aggiunge che questi e i suoi discendenti fossero i sacerdoti dei Daniti, sebbene non della linea di Aharon. Nè vogliamo ripetere ciò che altrove abbiamo detto su questo argomento.[1]

Non fa bisogno adunque di trovare per forza che 'Elì e i suoi figli fossero discendenti di Aharon per la linea d'Itamar, nella quale sarebbe passato il sommo sacerdozio, quando Pineḣas per una colpa, che arbitrariamente gli si vuole attribuire, se ne sarebbe reso indegno;[2] ma soltanto ci dobbiamo contentare di ammettere il fatto che officiavano in Shilò da sacerdoti, in qualunque modo poi avessero potuto ottenere questo officio. Imperocchè non era necessario

---

[1] Vedi sopra pag. 251 e seg., e *La legge del popolo ebreo*, pag. 152, 155, 164.

[2] SELDENUS, op. cit.

che discendessero da una famiglia sacerdotale, quando casta jeratica non era ancora istituita.

Ma venne un tempo sotto il regno di Shelomò, nel quale per ragioni di corte, che a suo luogo esporremo, il sacerdozio fu tolto a Ebjathar discendente di 'Elì e dato a Zadoq (1° *Re*, II, 27, 35), nella cui famiglia pare che si mantenesse ereditario fino all'esilio di Babilonia. Difatti Ezechiel parla dei sacerdoti discendenti da Zadoq (XLIV, 15), ma non risale oltre questo, nè parla affatto di una casta sacerdotale discendente di Aharon. Però siccome dall'altro lato 'Elì non potevasi o non volevasi cancellare dalla storia, nelle narrazioni bibliche si fu contenti di una leggenda che attribuiva alle colpe dei suoi figli la perdita della dignità sacerdotale nella sua famiglia; come se fosse giustizia divina punire i tardi discendenti per colpe commesse dagli avi; e nella posteriore tradizione s'immaginò che egli discendesse da altra linea degli Aharonidi per poi far tornare la dignità sacerdotale in altra famiglia, che si pretese essere la linea primogenita.

Di questa leggenda adunque intorno a 'Elì e ai suoi figli rimane storicamente vero: che in Shilò era un tempio, di cui essi erano i sacerdoti, e ciò avveniva mentre i Filistei esercitavano una dura signoria sopra alcune tribù israelite; che venute queste a battaglia coi nemici furono sconfitte, l'Arca di Jahveh fu per qualche tempo perduta, e il tempio di Shilò fu distrutto. E, spogliato il racconto di tutto ciò che contiene di miracoloso, si può credere ancora che i Filistei rendessero agl'Israeliti l'Arca di Jahveh,

giacchè fra le superstizioni di popoli antichi era anche la credenza degli Dei locali e nazionali; per il che i Filistei potevano credere che presso di loro l'Arca di Jahveh fosse cagione di sciagure, mosse da un Dio che si trovava fuori del proprio luogo, e desiderava farvi ritorno. Ma su questo punto nulla si può dire che non rimanga molto congetturale. È certo però che la disfatta degl'Israeliti, la morte dei figli di Elì, la distruzione del tempio di Shilò, furono fatti accaduti per la forza naturale degli eventi, non punizione delle colpe morali o religiose di due sacerdoti.

Resta la persona di Shemuel, che fu circondata da quelle solite circostanze di cui le leggende ebraiche si compiacciono abbellire gli uomini illustri tenuti poi come santi: sterilità della madre, nascita quasi fuori dalle leggi della natura, e precoce vocazione divina. Si può ammettere però che egli sia stato Nazireo, ed educato nel tempio di Shilò al fianco del sacerdozio. Ma poco più se ne può dire; perchè, mentre la narrazione biblica abbonda in particolari leggendarii, ci lascia troppo desiderare in questo punto la storica verità. Dopo la vittoria dei Filistei, due capitoli raccontano con ogni particolare le vicende dell'Arca (V, VI), e un solo magro capitolo (VII) è destinato a dirci tutto ciò che fece Shemuel nella sua giudicatura. Ma, se consideriamo la grande importanza che a lui è attribuita nelle narrazioni successive durante il principio della monarchia, è forza concluderne che molto più doveva avere operato di ciò che ci è rimasto raccontato nella storia.

Sia pure che Shemuel abbia distolto gl'Israeliti dal culto degli Dei di Chena'an, ed esortatigli a quello di Jahveh; sia pure che per opera sua i Filistei rimanessero per un certo tempo sconfitti; ciò non basta a spiegare la grande autorità che vediamo attribuirsegli anche nei primi tempi del regno di Shaul. E perciò è da credersi che la sua opera civile sia stata molto più vasta ed importante. Una traccia ne abbiamo in ciò che ci si narra poi delle scuole profetiche (X, 5, 10; XIX, 20-24), delle quali prima dell'età di Shemuel non troviamo al tutto menzione, e che è da tenersi fossero da lui per primo istituite.[1] Ma scuole di profeti non vuol dire di volgari indovini che si spacciassero di predire il futuro. Vuol dire invece scuole dove si narravano le antiche leggende e memorie del popolo, dove si cantavano gl'inni che ne rammentavano le gesta, e dove s'insegnava la religione di Jahveh. Ecco come e dove nacque la poesia, la storia, la legge del popolo ebreo. Disgraziatamente le più antiche e genuine forme di tale letteratura furono talmente alterate da tanti posteriori compilatori, che a noi non ne giunsero se non pochi e lontanissimi echi. Le tradizioni teologiche poi tanto le guastarono e le confusero, che ci vollero più generazioni di continuo e paziente lavoro critico per giun-

[1] V. *La Profezia nella Bibbia*, pag. 36-38; Il MAYBAUM (*Die Entwickelung des israeletischen Prophetenthums*, pag. 38 e seg.) opina contro l'avviso dei più, che le scuole profetiche esistessero prima di Shemuel, e che egli ne fu soltanto il riformatore. Ad ogni modo anche ristretta a ciò l'opera sua sarebbe stata importante.

gere a discoprire solo una parte del vero, e molto ancora rimane da farsi. Ma in mezzo a questi avanzi della storia ebraica una delle figure da ricostruirsi è a nostra opinione quella di Shemuel.

Nella narrazione biblica egli è in prima un iniziato nel tempio di Shilò, poi tutto a un tratto giudice del popolo, predicatore della religione di Jahveh e vincitore dei Filistei. E questo è tutto ciò che sappiamo della prima parte della sua vita. Da vecchio quindi ci apparisce un rampognatore ostinato e molesto, prima del popolo, perchè vuole meglio costituirsi a unità nazionale sotto un monarca; poi di un re generoso e magnanimo, quale Shaul, perchè vuole governare un po' a suo senno, senza le pastoie di una tutela sacerdotale; e finalmente un traditore del suo re, che, vivente questo, ne consacra un altro nella persona di David. Non vi è stata certo negli scrittori biblici la intenzione di fare di Shemuel un tipo odioso, ma se vi fosse stata, non avrebbero potuto meglio riuscirvi. Invece la poesia di posteriore età ne fa uno dei sommi uomini del popolo israelita,[1] e la tradizione talmudica lo proclama il più grande di tutti i giudici.[2] E quando dovessimo pure contentarci di ciò solo che la storia ne narra, resterebbe pur sempre che Shemuel fu l'istitutore della monarchia, e delle scuole profetiche, l'una delle quali dette al popolo israelita l'unità e la consistenza politica, le altre predicarono quell'ideale di religione e di

[1] *Salmi*, XCIX, 6,

[2] *Rosh hasshanà*, 25^{b}.

moralità, che forma il più bel pregio della biblica letteratura.

Ma crediamo di potere andare più oltre, e di determinare un po' meglio l'opera civile di Shemuel. In una parola siamo d'opinione che la più antica parte della legislazione religiosa e civile del *Pentateuco*, appartenga a lui o alle sue più immediate scuole.

Eccettuato il *Decalogo*, che, se non nella sua forma presente, almeno nelle linee fondamentali, può tenersi di Moshè, la raccolta di leggi più antiche è quella che al *Decalogo* fa seguito (*Esodo,* XX, 11-XXIII, 19). Tutte queste leggi non oltrepassano le norme più necessarie a stabilirsi per le relazioni tra le persone, e per assicurare la vita e il possesso delle cose anche in una società d'incivilimento più incipiente. Gl'Israeliti all'età di Shemuel a questo grado d'incivilimento erano pervenuti, avevano ormai da molto tempo sedi fisse, non del tutto, è vero, ancora assicurate da invasioni nemiche, ma ormai il grande passaggio della vita nomade a quella ferma su terreni di proprio possesso era avvenuto: si può dire che era divenuta una nazione per la massima parte d'agricoltori. E dall' altro lato, siccome si trova nel popolo israelita un successivo svolgimento di istituzioni legislative, non ci sembra ragionevole ritardare oltre questa età la prima formazione di una raccolta di leggi brevi, semplici ed elementari, quali sono quelle che abbiamo accennato. È vero che nella storia non vi è traccia che attribuisca quest' opera a Shemuel e alle sue scuole, e ciò è naturale che sia

avvenuto, quando l'opinione tradizionale aveva fatto ormai autore Moshè di tutta la legislazione biblica. Ma siccome questa opinione non può storicamente sostenersi, e tutto invece dimostra che la legislazione del popolo d'Israel, è come quella di altri popoli, effetto di un'opera evolutiva avvenuta in più tempi, così è necessario anche ad essa trovare o conghietturare un principio.

Non si nega che i primi fondamenti della legge religiosa e civile possano essere stati posti da Moshè; ma quali, oltre le linee più generali conservate nel *Decalogo*, questi siano stati oggi è difficile sceverare a traverso le successive compilazioni, cui le leggi bibliche sono passate. Durante le peregrinazioni nel deserto, la conquista della Palestina, e le prime lotte avvenute sotto gli altri Giudici abbiamo veduto che le condizioni del popolo ebreo non erano tali da rivolgersi all'interna costituzione, quando faceva d'uopo pensare agli esterni nemici.

Invece sotto la giudicatura di Shemuel è da credersi che si pervenisse per un certo tempo a una condizione di sufficiente quiete; sicchè fosse da un lato sentita la necessità, e dall'altro offerta la opportunità per istabilire alcune norme regolamentari di un civile consorzio.[1] La storia biblica ci dice che per tutto il tempo della giudicatura di Shemuel i Filistei furono umiliati dinanzi Israel, e che si visse in pace anche con gli Emorei (VII, 13, 14). Difatti non troviamo menzione di guerre nè con questi nè

[1] Cf. *La legge del Popolo Ebreo,* pag. 143 e seg.

con quelli. A noi non pare che vi sia fondamento di porre in dubbio questa asserzione del V. T., nè che il Wellhausen,[1] che del tutto la rigetta, si fondi questa volta su buoni argomenti. Egli dice che la storia successiva dimostra il contrario, giacchè sotto il regno di Shaul, e nel principio di quello di David i Filistei si mostrarono sempre fieri nemici degli Israeliti, e che questi dovettero pur sempre lottare per la propria indipendenza. Ma ciò non basta per negare che durante la giudicatura di Shemuel ci sia stato un periodo di pace. Imperocchè la frase del testo « tutti i giorni di Shemuel, » non significa in questo caso tutto il tempo della sua vita, » ma soltanto la durata del suo governo; e in questo modo non si cade nella contraddizione che le guerre dei Filistei ripresero, e acerbamente ripresero, anche prima che Shemuel morisse.

Nè il fatto che le guerre coi Filistei siano durate fino a buon punto del regno di David, prova che per un certo tempo non abbiano potuto cessare. Anzi è ciò che avviene in tutte le lotte fra i popoli, che non si definiscono per lo più in una sola guerra; ma più guerre sono interrotte da più o meno lunghi intervalli di una pace relativa. Le seconde guerre mediche sotto il regno di Serse non provano che dopo le prime avvenute, regnando Dario, la Grecia non sia stata per un certo tempo libera da invasioni persiane. La seconda guerra punica non prova che non sia stata fra i Cartaginesi e i Romani stabilita

---

[1] *Einleitung* del BLEEK, pag. 209.

la pace dopo la battaglia delle Egadi; nè il trovarsi poi Annibale vincitore in Italia avrebbe potuto impedire a uno storico romano di narrare che i Cartaginesi furono per anni umiliati dinanzi ai Romani, come lo storico ebreo dice dei Filistei rispetto agli Israeliti.

Concludiamo adunque che l'opera di Shemuel fu veramente grande, come quella di ordinatore del popolo e di fondatore di istituzioni che ebbero lunga vita, e produssero col tempo i migliori effetti. Però egli è da riguardarsi un secondo Moshè, il secondo fondatore della nazionalità israelitica.

INDICE

Introduzione

Capitolo I

DALLA CREAZIONE AL DILUVIO

Capitolo II

IL DILUVIO E I NOAḤIDI

Capitolo III

I PATRIARCHI DEL POPOLO EBREO

Capitolo IV

GL'ISRAELITI IN EGITTO

Capitolo V

GL'ISRAELITI NEL DESERTO

Capitolo VI

LA CONQUISTA DELLA PALESTINA

Capitolo VII

I GIUDICI

			Errori	Correzioni
Pag.	VIII	linea	30: esclue	exclue
"	XXIV	"	3: pochi	poco
"	XXIX	"	20: tanta	tanto
"	XL	"	12: succede	precede
"	49	"	12: cataclisma diluviale	cataclisma
"	125	"	28: greggie	gregge
"	250	"	6 e seg.: i propri destini e quelli	i destini
"	303	"	17: orientali e occidentali	orientale e occidentale